

**KATHOLIEKE UNIVERSITEIT LEUVEN
FACULTY OF THEOLOGY AND RELIGIOUS STUDIES**



**POUR UNE ÉTHIQUE DE LA RECONSTRUCTION DU TISSU
SOCIAL AFRICAIN. ÉTUDE COMPARATIVE ET CRITIQUE
DU RÉCENT PROCESSUS SYNODAL AFRICAIN**

**Thèse présentée pour l'obtention
du Grade de Docteur (Ph.D) en
Théologie (S.T.D)**

**Promoteurs
Prof. Dr. Johan VERSTRAETEN
Prof. Dr. Karim SCHELKENS**

**Par
Cassien MULINDAHABI**

2015

REMERCIEMENTS

Des études couronnées par cette thèse de doctorat ont été possibles grâce à la coopération de plusieurs intervenants. Nous tenons à leur exprimer nos vifs sentiments de gratitude. Nous rendons grâce à Dieu qui a continuellement guidé nos pas avec sa protection pour accomplir cette mission si importante et exigeante. Notre pensée va également à l'autorité du Diocèse de Ruhengeri. Merci pour l'opportunité offerte de poursuivre notre formation théologique, pour le soutien et pour les encouragements reçus tout au long du chemin parcouru. Notre arrivée à la Katholieke Universiteit Leuven en Belgique a été matérialisée suite à l'« Aide à l'Eglise en Détresse » qui a généreusement accepté de financer la bourse d'études de deux ans pour la maîtrise. Nous lui en sommes très reconnaissants. La Faculté de Théologie de Leuven, Porticus Amsterdam et Stiftung Auxilium Switzerland ont pris la relève pour le cycle de doctorat. Ce financement nous a permis de faire nos recherches avec un esprit tranquille. Nous tenons à les remercier du fond de notre cœur.

Au terme de ce parcours académique de six ans, nos sincères remerciements vont au Prof. Dr. Johan Verstraeten qui a vu naître l'idée de cette thèse et l'a professionnellement accompagné en sa qualité de promoteur. Sa disponibilité, ses conseils judicieux, sa rigueur scientifique, son sens de l'écoute et ses encouragements ont toujours éveillé et cultivé en nous le goût d'une réflexion éthique bien structurée et argumentée. Son adjoint dans cette tâche, Prof. Dr. Karim Schelkens, a été rassurant pour l'intérêt que nous portons au domaine de l'histoire. Qu'ils soient, tous les deux, remerciés pour les qualités humaines et académiques qu'ils nous ont entouré. Nous exprimons notre gratitude aux correcteurs de cette thèse : Prof. Dr. Walter Lesch (Louvain-La-Neuve), Prof. Dr. Dominique Martens (Lumen Vitae) et Prof. Dr. Dries Vansacker (KULeuven). La lecture minutieuse et leurs recommandations ont rassuré pour sa qualité excellente et innovatrice. Grand merci également à tous les professeurs et le personnel de la Faculté de Théologie de Leuven pour leur sens du professionnalisme.

Dans notre cycle de doctorat, pendant les vacances d'été, nous avons eu la joie d'être accueilli par le Diocèse d'Autun-Chalon-Mâcon pour le ministère pastoral. Cela nous a permis de réconcilier le travail académique de l'université et l'expérience pastorale. Pour cette opportunité, nous tenons à remercier Son Excellence Monseigneur Benoît Rivière et son Vicaire Général Père André Guimet. Dans la Paroisse Sainte Etienne de Mâcon où nous avons séjourné, nos remerciements vont directement au Curé et Vicaire épiscopal Père Yves Bachelet, à Mgr Pierre Calimé, au Père Claudien Dussauge, au Père Nicolas Berthier et aux paroissiens. Des échanges et de bons moments passés ensemble nous ont ouvert les yeux pour relier la théorie et la pratique. Mgr Calimé, Mme Janine Radanne et Eliane Micaëlli méritent une mention particulière pour avoir accepté de relire cette thèse pour la qualité de la langue. D'autres personnes ont contribué à la réalisation de ce projet par leur soutien, échanges et encouragements : Christine Bodewes, Monique Billet, Jean-Alain et Monique Branque, le personnel de la Paroisse Saint Etienne, les communautés religieuses (de Lendelede, Mâcon et Ruhengeri), les amis et tous les compagnons de route. À vous tous, nous disons grand merci.

Cassien MULINDAHABI
Leuven, 17 Juin 2015

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS.....	III
TABLE DES MATIÈRES	V
SIGLES ET ABRÉVIATIONS	XIII
BIBLIOGRAPHIE	XV
INTRODUCTION GÉNÉRALE.....	XLIX

PREMIÈRE PARTIE

APERÇU HISTORIQUE ET CRITIQUE DE L'ÉVANGÉLISATION EN AFRIQUE

CHAPITRE PREMIER

AUX ORIGINES DU CHRISTIANISME EN AFRIQUE

INTRODUCTION	5
1.1 VOIES DE LA PREMIÈRE EXPÉRIENCE DU CHRISTIANISME EN AFRIQUE.....	6
1.1.1 PRÉSENCE ANCIENNE ET CARACTÉRISTIQUES DU CHRISTIANISME EN ÉGYPTÉ	6
1.1.2 ORIGINE ET PRINCIPAUX ASPECTS DU CHRISTIANISME EN AFRIQUE DU NORD	10
1.1.3 PRÉSENCE RELATIVEMENT TARDIVE DU CHRISTIANISME EN NUBIE.....	15
1.1.4 PRÉSENCE DU CHRISTIANISME EN ÉTHIOPIE	17
1.2 PREMIÈRE EXPÉRIENCE DU CHRISTIANISME EN AFRIQUE : ÉCHEC OU RÉUSSITE ?	20
1.2.1 UNE DISPARITION TRAGIQUE DU CHRISTIANISME EN AFRIQUE DU NORD	21
1.2.1.1 État du débat diversifié sur une disparition d'un Christianisme antique.....	21
1.2.1.2 Raisons à caractère interne de la disparition.....	22
1.2.1.2.1 <i>Un Christianisme face aux menaces donatistes.....</i>	<i>22</i>
1.2.1.2.2 <i>Un Christianisme urbain face au Christianisme de campagne</i>	<i>24</i>
1.2.1.2.3 <i>Un Christianisme impérial face au Christianisme national</i>	<i>25</i>
1.2.1.2.4 <i>Un Christianisme face au milieu culturel fusionnel</i>	<i>26</i>
1.2.1.2.5 <i>Un Christianisme exclusivement d'expression latine</i>	<i>26</i>
1.2.1.2.6 <i>Emplacement des agents pastoraux et leur exil.....</i>	<i>27</i>
1.2.1.3 La part des invasions externes dans la disparition.....	28
1.2.1.3.1 <i>Un Christianisme face aux Vandales Ariens</i>	<i>28</i>
1.2.1.3.2 <i>Un Christianisme face au calvaire grec</i>	<i>30</i>
1.2.1.3.3 <i>Un Christianisme face au coup fatidique de l'Islam</i>	<i>31</i>
1.2.1.4 Une asphyxie lente d'un Christianisme en agonie	32
1.2.1.4.1 <i>Une disparition progressive des évêques</i>	<i>32</i>
1.2.1.4.2 <i>Une disparition lente des communautés chrétiennes.....</i>	<i>34</i>
1.2.1.5 Évaluation synthétique du débat sur la disparition	35
1.2.2 UNE DISPARITION DU CHRISTIANISME À CARACTÈRE IMPÉRIAL EN NUBIE	38
1.2.2.1 Un constat général sur la vie chrétienne en Nubie	38
1.2.2.2 Des facteurs à caractère interne de la disparition	40
1.2.2.2.1 <i>Un Christianisme étranger.....</i>	<i>40</i>
1.2.2.2.2 <i>Un Christianisme impérial.....</i>	<i>41</i>
1.2.2.2.3 <i>Un Christianisme superficiel.....</i>	<i>42</i>
1.2.2.3 Des facteurs à caractère externe de la disparition.....	42
1.2.2.3.1 <i>Un Christianisme face aux mariages mixtes</i>	<i>42</i>
1.2.2.3.2 <i>Un Christianisme isolé</i>	<i>43</i>
1.2.2.4 Une note synthétique	43
1.2.3 DE LA SURVIVANCE DU CHRISTIANISME COPTE EN ÉGYPTÉ	44
1.2.3.1 Entre Alexandrie et l'Égypte. Deux faces du Christianisme	44

1.2.3.2	Le monophysisme : Une dérive ou une chance ?	46
1.2.3.3	L'unité de l'Église mise en cause ou une crise identitaire.....	48
1.2.3.4	L'invasion musulmane. Acte de libération ou d'isolement ?	52
1.2.4	DE LA SURVIVANCE DU CHRISTIANISME INCULTURÉ EN ÉTHIOPIE.....	54
1.2.4.1	Un Christianisme d'héritage copte et monophysite.....	54
1.2.4.2	Un Christianisme enraciné dans la culture du peuple	55
1.2.4.3	Un Christianisme en bonne relation avec l'autorité civile.....	58
1.2.4.4	Un Christianisme face à l'Islam et à un malaise civil.....	60
	CONCLUSION SYNTHÉTIQUE.....	61

CHAPITRE 2

DEUXIÈME TENTATIVE DU CHRISTIANISME EN AFRIQUE.

L'ÈRE DE LA ZONE SUBSAHARIENNE

INTRODUCTION	65
2.1 CONTEXTE GÉNÉRAL DE L'ÉVANGÉLISATION EN AFRIQUE SUBSAHARIENNE	65
2.1.1 ESSAI DE DÉLIMITATION SPATIO-TEMPORELLE	66
2.1.2 ÉVANGÉLISATION DE L'AFRIQUE AU SEIN DE L'ENTREPRISE PORTUGAISE.....	68
2.1.2.1 Entre l'évangélisation et la conquête	68
2.1.2.2 <i>Dum Diversas</i> : Une autorisation pour les conquêtes	69
2.1.2.3 <i>Romanus Pontifex</i> : Convertir les « infidèles ».....	70
2.1.2.4 <i>Inter Cetera</i> : Une affaire de juridiction spirituelle et ecclésiastique	72
2.1.2.5 Le 'Padroado' : Un système du patronage royal.....	74
2.1.2.6 Le trafic infâme des esclaves et l'évangélisation : Une contradiction scandaleuse	77
2.1.2.7 Deux interlocuteurs, un malaise. Essai synthétique sur les motivations portugaises	82
2.1.3 UN APPEL AFRICAÎN POUR LES MISSIONNAIRES.....	84
2.1.4 LA PROPAGANDA FIDE POUR UN REDRESSEMENT	85
2.2 L'ÉTHIOPIE DANS LE VISEUR EUROPÉEN	86
2.2.1 GENÈSE D'UNE TRADITION D'UN ROI LÉGENDAIRE : 'PRESTER JOHN'	87
2.2.2 À LA RECHERCHE DU ROI LÉGENDAIRE	88
2.2.3 L'EXPÉRIENCE MISSIONNAIRE EN ÉTHIOPIE	90
2.3 L'EXPÉRIENCE DU CHRISTIANISME DANS LE ROYAUME DU CONGO.....	92
2.3.1 LE ROYAUME DU CONGO ET LES DÉBUTS DE SON ÉVANGÉLISATION	92
2.3.2 AFONSO : DILEMME ET COMBAT D'UN ROI CHRÉTIEN.....	95
2.3.3 LA PART DES MISSIONNAIRES DANS L'ÉVANGÉLISATION DU CONGO	99
2.3.3.1 Les missionnaires portugais.....	100
2.3.3.2 Les missionnaires majoritairement italiens: L'ère des Capucins	101
2.3.3.2.1 Une présence relativement longue au Congo.....	101
2.3.3.2.2 Une méthode inspirée par la mentalité européenne	104
2.3.3.2.3 Entre un syncrétisme et une inculturation ratée. Essor d'une chrétienté ambiguë... ..	107
2.3.3.2.4 Kimpa Vita et les Antoniens. Un défi pour les Capucins.....	111
2.3.4 PREMIÈRE EXPÉRIENCE DU CHRISTIANISME AU CONGO : ÉCHEC OU INSUCCÈS ?	112
2.4 AUX ROYAUMES VOISINS DU CONGO: UN CHRISTIANISME MOINS PROMETTANT	115
2.4.1 UN CONSTAT GÉNÉRAL	115
2.4.2 EN ANGOLA, UN CHRISTIANISME ASSOCIÉ À LA CHASSE DES ESCLAVES.....	116

2.4.3	À MATAMBA, UN CHRISTIANISME DE LA REINE	118
2.4.4	EN WARRI, UN CHRISTIANISME DE LA COUR.....	119
2.5	LE CHRISTIANISME DANS L'EMPIRE DE MWENE MUTAPA. MISSION ET POLITIQUE....	120
2.5.1	NOTE PRÉLIMINAIRE.....	120
2.5.2	UN PROJET ET UNE EXPÉRIENCE DU CHRISTIANISME : DE L'ENTHOUSIASME À LA DÉCEPTION.....	121
2.5.3	TENTATIVE DE RENOUVELLEMENT : UNE MISSION DANS UN EMPIRE INSTABLE.....	124
2.5.4	UNE MISSION DANS LA TOURMENTE : LE DESTIN D'UN 'MARIAGE' IMPOSSIBLE	125
2.6	EN AFRIQUE DE L'EST, UNE EXPÉRIENCE DU CHRISTIANISME EN MILIEU ISLAMIQUE	126
2.6.1	LE CHRISTIANISME ET L'ISLAM : UNE PREMIÈRE RENCONTRE DE MÉFIANCE.....	126
2.6.2	AU MILIEU D'UN CONFLIT INTERRELIGIEUX : UNE MISSION DIFFICILE DES AUGUSTINIENS	127
	CONCLUSION SYNTHÉTIQUE.....	128

CHAPITRE 3

TROISIÈME PHASE DU CHRISTIANISME EN AFRIQUE.

UNE EXPÉRIENCE PLURIDIMENSIONNELLE

INTRODUCTION	133
3.1 CONTEXTE DU CHRISTIANISME EN AFRIQUE DANS SA TROISIÈME PHASE.....	134
3.1.1 LES GRANDS MOMENTS DE LA NOUVELLE PHASE.....	134
3.1.2 LE DESTIN D'UNE MISSION, UNE AFFAIRE DE PLUSIEURS FACTEURS	136
3.1.3 UN TEMPS NOUVEAU, UNE NOUVELLE CONCEPTION DE LA MISSION.....	138
3.2 REGARD CRITIQUE SUR LES THÉORIES MISSIONNAIRES. APPROCHES ET ARBITRAGE..	140
3.2.1 L'AMBIGUÏTÉ D'UNE THÉORIE DU SALUT DES ÂMES	140
3.2.2 DES COMMUNAUTÉS INERTES AU SEIN D'UNE THÉORIE DE L'IMPLANTATION DE L'ÉGLISE	142
3.2.3 VATICAN II, POUR UNE APPROCHE CONCILIANTE D'UNE ÉGLISE LOCALE	144
3.3 ÉMERGENCE DE LA THÉOLOGIE AFRICAINE : UN PARCOURS ASSEZ FASCINANT	145
3.3.1 UNE THÉOLOGIE EN GESTATION À UN STADE EMBRYONNAIRE : UN CHOIX AUDACIEUX	146
3.3.2 UN DÉBAT SYSTÉMATIQUE SUR LA POSSIBILITÉ D'UNE THÉOLOGIE AFRICAINE	149
3.3.2.1 Une théologie de couleur africaine ou une vraie théologie ? Enjeux du débat.	149
3.3.2.2 Des efforts communs et complémentaires entre protestants et catholiques	152
3.3.3 DE LA THÉORIE HYBRIDE DE L'ADAPTATION À CELLE DE L'INCARNATION	158
3.3.4 INCARNATION OU INCULTURATION : AU-DELÀ DE L'ADAPTATION.....	162
3.3.5 CONTEXTUALISATION OU LIBÉRATION : POUR UNE APPROCHE DYNAMIQUE ET CRITIQUE	164
3.3.6 LA THÉOLOGIE NOIRE SUD-AFRICAINE : UN CAS UNIQUE ET PARTICULIER EN AFRIQUE	168
3.3.7 UN ESPRIT CULTUREL OUVERT AU MONDE ET À L'ŒCUMÉNISME	171
3.4 QUELQUES THÈMES FONDAMENTAUX DANS LA DÉMARCHE THÉOLOGIQUE AFRICAINE....	173
3.4.1 UN SOUCI DE L'UNITÉ	173
3.4.2 UN SOUCI DE LA CONTINUITÉ	174
3.4.3 UN SOUCI DE L'IDENTITÉ	175
3.4.4 UN SOUCI DE LA LIBÉRATION	176
3.4.5 UN SOUCI CHRISTOCENTRIQUE.....	179
3.4.6 UN SOUCI DE LA RECONSTRUCTION.....	182
3.4.7 UN SOUCI ECCLÉSIOLOGIQUE : L'ÉGLISE FAMILLE DE DIEU.....	184

3.5	AU-DELÀ DES THÉORIES ET THÈMES, UNE FORMULATION D'UNE ÉTHIQUE DE LA VIE .	188
3.5.1	POUR UNE ÉTHIQUE DE LA VIE À CARACTÈRE PROPHÉTIQUE	188
3.5.2	POUR UNE ÉTHIQUE DE LA VIE À CARACTÈRE SAPIENTIEL	191
3.5.3	POUR UNE ÉTHIQUE DE LA VIE À CARACTÈRE ÉCOLOGIQUE.....	194
3.5.4	POUR UNE ÉTHIQUE DE LA VIE À CARACTÈRE INVENTIF.....	195
	CONCLUSION SYNTHÉTIQUE.....	196
	CONCLUSION PARTIELLE.....	199

DEUXIÈME PARTIE

UNE ANCIENNE TRADITION SYNODALE EN AFRIQUE.

À LA MANIÈRE DE LA PALABRE AFRICAINE

CHAPITRE 4

TRADITION SYNODALE EN AFRIQUE AUX PREMIERS SIÈCLES

INTRODUCTION	205
4.1 CONTEXTE DE L’ANCIENNE TRADITION SYNODALE EN AFRIQUE.....	205
4.1.1 SYNODE OU CONCILE AU DÉPART: DEUX CONCEPTS D’UNE MÊME RÉALITÉ EN AFRIQUE	205
4.1.2 LOCALISATION ET GRANDES FIGURES DE LA TRADITION SYNODALE EN AFRIQUE	208
4.1.2.1 En Afrique du Nord, trois champions	208
4.1.2.2 En Égypte, un champion hors du commun parmi les autres.....	209
4.1.3 LA TRADITION SYNODALE AU SECOURS DE L’IDENTITÉ CHRÉTIENNE.....	209
4.1.3.1 Un cadre général. De la dimension sociologique à l’aspect théologique	210
4.1.3.2 L’identité chrétienne face aux problèmes d’une époque.....	210
4.1.3.2.1 <i>En Afrique du Nord, des problèmes essentiellement pastoraux et disciplinaires</i>	<i>210</i>
4.1.3.2.2 <i>En Égypte, des questions principalement doctrinales</i>	<i>214</i>
4.2 IMPACT ET FINALITÉ DE L’ANCIENNE TRADITION SYNODALE EN AFRIQUE	215
4.2.1 DE L’ORGANISATION PRATIQUE DES SYNODES ET CONCILES EN AFRIQUE ANCIENNE....	215
4.2.1.1 De la participation et de la multiplicité des évêchés en Afrique.....	215
4.2.1.2 De l’aspect matériel et vision du rôle social de l’Église de l’Afrique du Nord.	218
4.2.2 SOUCI DE L’UNIVERSALITÉ DANS L’ANCIENNE TRADITION SYNODALE AFRICAINE	219
4.2.2.1 De la coutume des lettres synodales et de la reconnaissance des décisions	219
4.2.2.2 Des Églises sœurs, une réalité ancienne en Afrique.....	222
4.2.2.3 Des relations à double face entre l’Église d’Afrique et celle de Rome.....	222
4.2.3 QUELQUES PRINCIPES MAJEURS LIÉS À L’ANCIENNE TRADITION SYNODALE EN AFRIQUE ...	224
4.2.3.1 Le principe du consensus	224
4.2.3.2 Le principe de l’unité	225
4.2.3.3 Le principe de la communion	226
4.2.3.4 Le principe de la collégialité	226
CONCLUSION SYNTHÉTIQUE.....	227

CHAPITRE 5

LA TRADITION AFRICAINE DE LA PALABRE,

UN PATRIMOINE CONSIDÉRABLE

INTRODUCTION	229
5.1 LA PALABRE, UN CONCEPT ET UNE RÉALITÉ DIVERSEMENT DÉFINIS.....	229

5.1.1	LA PALABRE DANS SON CADRE GÉNÉRAL.....	229
5.1.2	LA PALABRE, UNE RÉALITÉ PARFOIS MAL COMPRISE ET MÉPRISÉE.....	231
5.1.3	LA PALABRE, UNE RÉALITÉ SOCIALE HAUTEMENT SIGNIFICATIVE.....	232
5.1.4	LA PALABRE, UNE RÉALITÉ DU DOMAINE DE LA PAROLE	233
5.1.5	LA PALABRE, UNE INSTITUTION À CARACTÈRE DIALOGAL.....	234
5.2	LES PALABRES EN AFRIQUE, ESSAI DE CLASSIFICATION	235
5.2.1	LES PALABRES AGONISTIQUES POUR RÉGLER DES CONFLITS	235
5.2.2	LES PALABRES IRÉNIQUES POUR CÉLÉBRER DES ÉVÉNEMENTS HEUREUX	236
5.2.3	LES PALABRES COURANTES POUR DES ÉCHANGES LIBRES ET SPONTANÉS.....	236
5.3	LES PALABRES EN AFRIQUE, QUELQUES ASPECTS PRATIQUES	236
5.3.1	LA PALABRE ET SA MOTIVATION	237
5.3.2	LA PALABRE, UNE AFFAIRE DE TOUS	237
5.3.3	LA PALABRE ET LA NÉCESSITÉ DU MODÉRATEUR.....	238
5.3.4	LA PALABRE ET LE LIEU FAVORABLE À LA DISCUSSION	239
5.3.5	LA PALABRE ET LES ATTITUDES CONFORTABLES	240
5.3.6	LA PALABRE, UNE STRUCTURE ET UN DÉROULEMENT ORDONNÉS	240
5.3.7	LA DURÉE ET LA PÉRIODE D'UNE PALABRE, PARAMÈTRES À CARACTÈRE ÉLASTIQUE....	242
5.4	LA PALABRE, DE SA FONCTION À SA FINALITÉ DANS LA SOCIÉTÉ.....	244
5.4.1	LA PALABRE, UNE TRIPLE DÉMARCHE À VISÉE THÉRAPEUTIQUE ET DIDACTIQUE	244
5.4.2	LA PALABRE, CADRE DU CONSENSUS ET DE L'UNANIMITÉ COMMUNAUTAIRE.....	245
5.4.3	L'HARMONIE ET LA COHÉSION SOCIALES COMME FINALITÉ ULTIME DES PALABRES	246
5.4.4	LA PART DES SANCTIONS ET LE SUIVI DANS LES PALABRES	247
5.5	LA PALABRE ET SES DIMENSIONS SYMBOLIQUES.....	248
5.5.1	LE SYMBOLISME DE L'ARBRE À PALABRE	248
5.5.2	LE SYMBOLISME DANS LE BOIRE ET DANS LE MANGER	249
5.5.3	LE SYMBOLISME DE LA PLACE DU CHEF, DU PUBLIC ET DES ANCÊTRES	250
5.6	LES CONFÉRENCES NATIONALES : QUELLE RELATION AVEC LA PALABRE AFRICAINE ? ...	251
5.6.1	QUELQUES PRÉCISIONS D'ORDRE SPATIO-TEMPOREL	251
5.6.2	LA DURÉE COMPARÉE AU COÛT ET AU RÉSULTAT DES CONFÉRENCES	252
5.6.3	APPARITION ET ÉVOLUTION TERMINOLOGIQUE DE L'EXPRESSION	255
5.6.4	UNE MARQUE À DIMENSION RELIGIEUSE DANS LES CONFÉRENCES NATIONALES	257
5.6.5	OBJECTIF ET FINALITÉ DES CONFÉRENCES NATIONALES	258
5.6.6	LES CONFÉRENCES NATIONALES EN RAPPORT AVEC LA PALABRE AFRICAINE.....	258
	CONCLUSION SYNTHÉTIQUE.....	260
	CONCLUSION PARTIELLE.....	262

TROISIÈME PARTIE

DEUX RÉCENTS PREMIERS SYNODES POUR L'AFRIQUE ET LEURS IMPLICATIONS ÉTHIQUES

CHAPITRE 6

CONCILE OU SYNODE AFRICAIN : UN PROJET DANS SON CONTEXTE

INTRODUCTION	265
6.1 NOTE PRÉLIMINAIRE SUR LA COLLÉGIALITÉ ET LA SYNODALITÉ.....	265
6.2 GENÈSE ET DÉVELOPPEMENT DE L'IDÉE DU CONCILE AFRICAIN	267
6.2.1 DE L'ÉTAPE DES INITIATIVES À LA FORMULATION DU PROJET CONCILIAIRE	267
6.2.1.1 Des premières initiatives d'Alioune Diop jusqu'aux couloirs de Vatican II	267

6.2.1.2	Les signes avant-coureurs dans l'héritage de Paul VI et leur impact.....	269
6.2.1.3	De la confidentialité à une proposition publique : Le colloque d'Abidjan.....	270
6.2.2	DE LA MATURATION À L'AMENDEMENT DU PROJET CONCILIAIRE AFRICAIN	271
6.2.2.1	La nécessité du Concile africain	271
6.2.2.1.1	Concile pour faire le point sur l'évangélisation du continent.....	271
6.2.2.1.2	Concile pour une concertation permanente et dynamique	272
6.2.2.1.3	Concile pour un nouveau souffle	273
6.2.2.2	Des modèles en faveur du Concile africain	274
6.2.2.2.1	Un Concile africain à la manière du Concile de Jérusalem	274
6.2.2.2.2	Un Concile africain à la manière des conciles des États-Unis	275
6.2.2.2.3	D'autres exemples dans les Églises des différentes régions du monde	278
6.2.2.2.4	Quel type de Concile africain ?	280
6.2.2.3	Un Concile africain, un projet justifiable et bénéfique	281
6.2.2.4	Un Concile africain, un projet nécessitant une sérieuse préparation	282
6.2.2.5	Des initiatives en faveur du projet conciliaire africain	283
6.2.2.5.1	Un soutien inconditionnel externe	283
6.2.2.5.2	La part du magistère et des théologiens africains.....	283
6.2.2.6	L'issue du projet conciliaire face à une résistance	285
6.2.2.6.1	Des résistances injustifiées.....	285
6.2.2.6.2	De la période des consultations officielles	286
6.2.2.6.3	De la position ambiguë et ambivalente de Jean Paul II à sa décision	288
6.3	EN L'ABSENCE D'UN CONCILE AFRICAIN, UN SYNODE COMME PROJET ALTERNATIF ..	290
6.3.1	DEUX ANNONCES, UN MÉLANGE DES SENTIMENTS MITIGÉS	290
6.3.1.1	À l'annonce du Synode africain, un double sentiment.....	290
6.3.1.2	Un Synode africain à Rome, une surprise décevante	291
6.3.2	OPPORTUNITÉ, PERTINENCE ET ATOUTS DU SYNODE AFRICAIN	294
6.3.2.1	Un Synode dans le prolongement de l'esprit du Concile africain	295
6.3.2.2	Un Synode dans l'héritage de Vatican II et dans un contexte d'autres synodes....	296
6.3.2.3	Un Synode lié au pontificat de Jean Paul II	297
6.3.2.4	Un Synode dans un long projet de préparation du jubilé de l'An 2000	298
CONCLUSION SYNTHÉTIQUE : POURQUOI UN SYNODE AFRICAIN À ROME AU LIEU D'UN		
CONCILE EN TERRE AFRICAINE ?		299

CHAPITRE 7

LE PREMIER SYNODE POUR L'AFRIQUE : REDÉCOUVRIR L'ÉTHIQUE D'UNE ÉGLISE FAMILLE DE DIEU

INTRODUCTION	303
7.1 PHASE PRÉPARATOIRE.....	303
7.1.1 DES ORGANES DE PRÉPARATION À TRAVERS LEURS RÉUNIONS	303
7.1.2 FRUITS ET CONTENU DU TRAVAIL DES ORGANES DE PRÉPARATION	308
7.1.2.1 Les Lineamenta.....	308
7.1.2.2 L'Instrumentum Laboris.....	309
7.1.2.3 Évaluation éthico-comparative des documents préparatoires	311
7.2 PHASE DES ASSISES DU SYNODE	315
7.2.1 REPRÉSENTATIVITÉ AU SYNODE	315
7.2.2 PRÉLIMINAIRES À LA PRISE DE PAROLE DES PÈRES SYNODAUX	316
7.2.3 LE RAPPORT INTRODUCTIF DU RAPPORTEUR GÉNÉRAL	316

7.2.3.1	Contenu du rapport introductif	316
7.2.3.2	Bref évaluation du rapport	318
7.2.4	LA PAROLE AUX PARTICIPANTS	318
7.2.5	SECOND RAPPORT DU RAPPORTEUR GÉNÉRAL ET SON ÉVALUATION	319
7.2.5.1	Le contenu du rapport	320
7.2.5.2	Évaluation du rapport.....	321
7.2.6	LES DISCUSSIONS EN GROUPES LINGUISTIQUES.....	324
7.2.7	DISPOSITIONS DE LA PÉRIODE POST-SYNODALE ET CÉRÉMONIE DE CLÔTURE	325
7.3	RÉSULTATS DE LA PHASE DES ASSISES SYNODALES	326
7.3.1	LE MESSAGE FINAL DU SYNODE	327
7.3.2	LES 64 PROPOSITIONS DU SYNODE	328
7.3.3	ÉVALUATION ÉTHICO-COMPARATIVE DES DOCUMENTS OFFICIELS DES PÈRES SYNODAUX..	329
7.4	RÉSULTAT FINAL DU SYNODE : ECCLESIA IN AFRICA.....	331
7.4.1	ECCLESIA IN AFRICA DANS SON CONTENU	331
7.4.1.1	L'introduction (no. 1-8).....	331
7.4.1.2	Un événement ecclésial historique (no. 9-29)	332
7.4.1.3	L'Église en Afrique (no. 30-54)	332
7.4.1.4	Évangélisation et inculturation (no. 55-71)	333
7.4.1.5	Vers le troisième millénaire chrétien (no. 72-85)	333
7.4.1.6	« Vous serez mes témoins » en Afrique (no. 86-104)	334
7.4.1.7	Construire le Royaume de Dieu (no. 105-126)	334
7.4.1.8	« Vous serez mes témoins jusqu'aux extrémités de la terre » (no. 127-139)	334
7.4.1.9	Conclusion (no. 140-144).....	335
7.4.2	ÉVALUATION ÉTHIQUE DU RÉSULTAT DU SYNODE	335
7.4.2.1	Des considérations internes d'ordre général.....	335
7.4.2.2	Au terme du premier Synode africain, quelques sujets éthiques à approfondir ...	341
7.4.2.3	En marge du Synode, quelques sujets importants non esquissés	345
7.5	DES IMPLICATIONS ET VALEURS ÉTHIQUES D'UNE ÉGLISE FAMILLE DE DIEU.....	347
7.5.1	ÉGLISE FAMILLE DE DIEU ET L'ÉTHIQUE DE LA SOLIDARITÉ.....	347
7.5.2	ÉGLISE FAMILLE DE DIEU ET L'ÉTHIQUE DE L'HOSPITALITÉ	349
7.5.3	ÉGLISE FAMILLE DE DIEU ET L'ÉTHIQUE DU DIALOGUE.....	350
	CONCLUSION SYNTHÉTIQUE.....	351

CHAPITRE 8

LE DEUXIÈME SYNODE POUR L'AFRIQUE : IMPLICATIONS ÉTHIQUES D'UNE ÉGLISE FAMILLE DE DIEU ET SERVANTE POUR LA RECONSTRUCTION DU TISSU SOCIAL AFRICAIN

INTRODUCTION.....	353
8.1 PHASE PRÉPARATOIRE : CONTINUITÉ À TRAVERS LE CONSEIL SPÉCIAL	353
8.1.1 DU CONSEIL SPÉCIAL DU SYNODE ET SA CONTRIBUTION.....	353
8.1.2 RÉSULTATS DU TRAVAIL DU CONSEIL SPÉCIAL POUR L'AFRIQUE	356
8.1.2.1 Les Lineamenta.....	356
8.1.2.2 L'Instrumentum Laboris.....	359
8.1.2.3 Évaluation éthico-comparative des documents préparatoires	361
8.2 PHASE DES ASSISES DU DEUXIÈME SYNODE AFRICAIN	365
8.2.1 REPRÉSENTATIVITÉ AU SYNODE	365

8.2.2	À PROPOS DES CÉRÉMONIES D'OUVERTURE DU SYNODE	366
8.2.3	PREMIER RAPPORT DU RAPPORTEUR GÉNÉRAL	367
8.2.4	LA PAROLE AUX PARTICIPANTS	368
8.2.5	DEUXIÈME RAPPORT DU RAPPORTEUR GÉNÉRAL	370
8.2.6	VERS LA CONCLUSION DE LA PHASE DES ASSISES DU SYNODE	372
8.3	RÉSULTATS DE LA PHASE DES ASSISES SYNODALES.....	373
8.3.1	LE MESSAGE FINAL DU SYNODE	373
8.3.2	LES 57 PROPOSITIONS DU SYNODE	376
8.3.3	ÉVALUATION ÉTHICO-COMPARATIVE DES DOCUMENTS OFFICIELS DES PÈRES SYNODAUX..	377
8.4	AFRICAE MUNUS : LE DOCUMENT FINAL DU SYNODE	381
8.4.1	CONTENU DU DOCUMENT	381
8.4.1.1	Introduction (no. 1-13)	381
8.4.1.2	Première partie : « Voici, je fais l'univers nouveau » (Ap 21, 5).....	382
8.4.1.2.1	<i>Chapitre I : Au service de la réconciliation et de la paix (no. 15-30).....</i>	<i>382</i>
8.4.1.2.2	<i>Chapitre II : Les chantiers pour la réconciliation, la justice et la paix (no. 31-96).</i>	<i>383</i>
8.4.1.3	Deuxième partie. « À chacun la manifestation de l'Esprit est donnée en vue du bien commun » (1 Co 12, 7)	384
8.4.1.3.1	<i>Chapitre III : Les membres de l'Église (no. 99-131).....</i>	<i>385</i>
8.4.1.3.2	<i>Chapitre IV : Principaux champs d'apostolat (no. 132-146).....</i>	<i>386</i>
8.4.1.3.3	<i>Chapitre V : « Lève-toi, prends ton grabat et marche ! » (Jn 5, 8 ; no. 147-171)</i>	<i>387</i>
8.4.1.4	Conclusion : « Aie confiance ! Lève-toi, il t'appelle ! » (Mc 10, 49 ; no. 172-177)	388
8.4.2	ÉVALUATION ÉTHICO-COMPARATIVE DU PROCESSUS SYNODAL AFRICAIN	388
8.4.2.1	Quelques considérations d'ordre général.....	389
8.4.2.2	Deux sujets éthiques et sensibles du processus synodal africain	395
8.4.2.2.1	<i>Le Sida, une question de développement intégral et de justice</i>	<i>395</i>
8.4.2.2.2	<i>Écologie, un nouveau thème émergeant</i>	<i>398</i>
8.5	POUR UNE ÉTHIQUE DE LA RECONSTRUCTION DU TISSU SOCIAL AFRICAIN.....	401
8.5.1	UNE ÉGLISE NON SEULEMENT FAMILLE DE DIEU MAIS AUSSI SERVANTE	401
8.5.2	LA DIACONIE DES FEMMES : POUR UNE ÉGLISE ET UNE SOCIÉTÉ RENOUVELÉES.....	403
8.5.3	UNE FORMATION INTÉGRALE POUR UN ENGAGEMENT AUTHENTIQUE	405
	CONCLUSION SYNTHÉTIQUE.....	408
	CONCLUSION PARTIELLE.....	409
	CONCLUSION GÉNÉRALE.....	411
	ANNEXES.....	421

SIGLES ET ABRÉVIATIONS

AAS	Acta Apostolicae Sedis
ACEAC	Association des Conférences Episcopales d'Afrique Centrale
ACECCTC	(ou AECCAR) Association des Conférences Episcopales du Congo, Centrafrique et Cameroun
AECAWA	Association of Episcopal Conferences of Anglophone West Africa
AHCE	Assemblée de la Hiérarchie Catholique d'Egypte
AMECEA	Association of Member Episcopal Conferences in Eastern Africa
AOTA	(ou EAAT) Association Œcuménique des Théologiens Africains
ATA	Association des Théologiens Africains
Can.	(ou c.) Canon
CCEE	Conseil des Conférences Episcopales d'Europe
CELAM	Conseil Episcopal Latino-américain
CERAO	Conférence Episcopale Régionale de l'Afrique de l'Ouest Francophone
CERNA	Conférence Episcopale Régionale du Nord de l'Afrique
CETA	(ou AACC) Conférence des Eglises de toute l'Afrique
CFA	Communautés Financières d'Afrique
COMITHEOL	Comité Théologique
COSMAM	Confédération des Conférences des Supérieurs Majeurs d'Afrique et de Madagascar
DC	La Documentation Catholique
EATWOT	(ou AOTTM) Ecumenical Association of Third World Theologians
Ed(s)	Editeur(s)
FABC	Fédération des Conférences Episcopales d'Asie
FAO	Food and Agriculture Organization of the United Nations
FCBCO	Fédération des Conférences Episcopales Catholiques d'Océanie
IMBISA	Inter-Regional Meeting of Bishops of Southern Africa
NEPAD	The New Partnership for Africa's Development
No.	Numéro
RUCAO	Revue de l'Université Catholique de l'Afrique de l'Ouest
SAC	Société Africaine de Culture
SCEAM	(ou SECAM) Symposium des Conférences Episcopales pour l'Afrique et de Madagascar
SCPF	Sacra Congregatio de Propaganda Fide
UCAC	Université Catholique d'Afrique Centrale

Vol.

Volume

BIBLIOGRAPHIE

1. DOCUMENTS DU MAGISTÈRE DE L'ÉGLISE

1.1. DOCUMENTS CONCILIAIRES

Vatican II. "Constitution dogmatique 'Lumen Gentium' sur l'Eglise." Dans *Vatican II. L'intégralité. Edition bilingue révisée avec tables biblique et analytique et index des sources. Introduction de Christoph Theobald*, éd. Bayard Compact, 9-132. Paris: Bayard, 2002.

_____. "Constitution pastorale 'Gaudium et Spes' sur l'Eglise dans le monde de ce temps." Dans *Vatican II. L'intégralité. Edition bilingue révisée avec tables biblique et analytique et index des sources. Introduction de Christoph Theobald*, éd. Bayard Compact, 227-382. Paris: Bayard, 2002.

_____. "Constitution 'Sacrosanctum Concilium' sur la sainte liturgie." Dans *Vatican II. L'intégralité. Edition bilingue révisée avec tables biblique et analytique et index des sources. Introduction de Christoph Theobald*, éd. Bayard Compact, 161-226. Paris: Bayard, 2002.

_____. "Déclaration 'Nostra Aetate' sur l'Eglise et les religions non chrétiennes." Dans *Vatican II. L'intégralité. Edition bilingue révisée avec tables biblique et analytique et index des sources. Introduction de Christoph Theobald*, éd. Bayard Compact, 761-770. Paris: Bayard, 2002.

_____. "Décret 'Ad Gentes' sur l'activité missionnaire de l'Eglise." Dans *Vatican II. L'intégralité. Edition bilingue révisée avec tables biblique et analytique et index des sources. Introduction de Christoph Theobald*, éd. Bayard Compact, 593-664. Paris: Bayard, 2002.

_____. "Décret 'Christus Dominus' sur la charge pastorale des évêques." Dans *Vatican II. L'intégralité. Edition bilingue révisée avec tables biblique et analytique et index des sources. Introduction de Christoph Theobald*, éd. Bayard Compact, 383-430. Paris: Bayard, 2002.

_____. "Décret 'Unitatis Redintegratio' sur l'œcuménisme." Dans *Vatican II. L'intégralité. Edition bilingue révisée avec tables biblique et analytique et index des sources. Introduction de Christoph Theobald*, éd. Bayard Compact, 665-698. Paris: Bayard, 2002.

1.2. DOCUMENTS DES SOUVERAINS PONTIFES

Léon XIII. "Lettre Encyclique *In Plurimis*." *Acta Sanctae Sedis* 20 (1888): 545-559.

_____. "Lettre Encyclique *Catholicae Ecclesiae*." *Acta Sanctae Sedis* 23 (1890-1891): 257-260.

Pie XI. "Discours au consistoire du 18 décembre 1924." *AAS* 26 (1924): 489-502.

_____. "Lettre à Mgr Celse Constantini." *AAS* 26 (1924): 460-461.

_____. "Lettre Encyclique 'Quadragesimo Anno' sur l'instauration de l'ordre social en pleine conformité avec les préceptes de l'Evangile, à l'occasion du 40^{ème} anniversaire de l'Encyclique 'Rerum Novarum'." Dans *Le discours social de l'Eglise Catholique. De Léon XIII à Benoît XVI*, éd. CERAS, 97-152. Montrouge: Bayard, 2009, [AAS 23 (1931), 177-228].

Pie XII. "Lettre Encyclique 'Humani Generis' sur certaines opinions fausses qui menacent de ruiner les fondements de la doctrine chrétienne." *DC XLVII*, no. 1077 (1950): 1153-1167, [AAS 42 (1950), 561-578].

- _____. *Encyclical Letter 'Sempiternus Rex Christus' on the Council of Chalcedon*. Vatican City: Libreria Editrice Vaticana, 1951, [AAS 43 (1951), 625-653].
- Jean XXIII. "L'ouverture solennelle du XXI^{ème} Concile Œcuménique. Discours de S. S. Jean XXIII à l'issue de la cérémonie du 11 octobre." *DC LIX*, no. 1387 (1962): 1377-1386, [AAS 54 (1962), 786-795].
- Paul VI. "Discours prononcé par S. S. Paul VI lors de l'ouverture de la IV^e session du Concile." *DC LXII*, no. 1456 (1965): 1653-1664.
- _____. "Le Synode d'évêques pour l'Eglise universelle. Motu proprio 'Apostolica Sollicitudo'." *DC LXII*, no. 1456 (1965): 1663-1668, [AAS 57 (1965), 775-780].
- _____. "Message 'Africae Terrarum' de S. S. Paul VI à l'Afrique." *DC LXIV*, no. 1505 (1967): 1937-1956, [AAS 59 (1967), 1073-1097].
- _____. "Allocution au Symposium des évêques d'Afrique." *DC LXVI*, no. 1546 (1969): 763-765, [AAS 61 (1969), 573-578].
- _____. "Le nouveau règlement du Synode épiscopal." *DC LXIV*, no. 1547 (1969): 815-820.
- _____. "Les laïcs dans l'Eglise. Audience générale du 2 octobre." *DC LXXI*, no. 1662 (1974): 852-853.
- _____. "Exhortation Apostolique 'Evangelii Nuntiandi' sur l'évangélisation dans le monde moderne." *DC LXXIII*, no. 1689 (1976): 1-22, [AAS 68 (1976), 5-76].
- _____. "Lettre Encyclique 'Populorum Progressio' sur le développement des peuples." Dans *Le discours social de l'Eglise Catholique. De Léon XIII à Benoît XVI*, éd. CERAS, 531-564. Montrouge: Bayard, 2009, [AAS 59 (1967), 257-299].
- _____. "Lettre Apostolique 'Octogesima Adveniens' à l'occasion du 80^{ème} anniversaire de l'Encyclique 'Rerum Novarum'." Dans *Le discours social de l'Eglise Catholique. De Léon XIII à Benoît XVI*, éd. CERAS, 565-605. Montrouge: Bayard, 2009, [AAS 63 (1971), 401-441].
- Jean Paul II. "Lettre Encyclique 'Redemptor Hominis'." *DC LXXVI*, no. 1761 (1979): 301-323, [AAS 71 (1979), 257-324].
- _____. "Le témoignage de vitalité de l'Eglise à travers les communautés chrétiennes. Discours à des évêques du Zaïre." *DC LXXX*, no. 1853 (1983): 555-557.
- _____. "Exhortation Apostolique Post-Synodale 'Reconciliatio et Poenitentia' sur la réconciliation et la pénitence dans la mission de l'Eglise aujourd'hui." *DC LXXXII*, no. 1887 (1985): 1-31, [AAS 77 (1985), 185-275].
- _____. "Responsabilité des intellectuels africains dans le monde et dans l'Eglise. Rencontre avec le monde de culture à Yaoundé." *DC LXXXII*, no. 1903 (1985): 912-916.
- _____. "Cinq thèmes pour le prochain Synode des évêques africains. Discours au Conseil du Secrétariat du synode." *DC LXXXVI*, no. 1989 (1989): 722-724.
- _____. "Le pape annonce un Synode spécial des Eglises d'Afrique. Allocution lors de l'Angélus du 6 janvier." *DC LXXXVI*, no. 1978 (1989): 202-203.

- _____. "L'actualité vue par le pape. Entretien avec les journalistes dans l'avion vers l'Afrique." *DC* LXXXVII, no. 2014 (1990): 915-916.
- _____. *Lettre Encyclique 'Redemptoris Missio' sur la valeur permanente de précepte missionnaire*. Cité du Vatican: Libreria Editrice Vaticana, 1990, [AAS 83 (1991), 249-340].
- _____. "De ce sanctuaire africain de la douleur noire, nous implorons le pardon." *DC* LXXXIX, no. 2047 (1992): 324-325.
- _____. *Exhortation Apostolique Post-Synodale 'Pastores Dabo Vobis' sur la formation des prêtres dans les circonstances actuelles*. Cité du Vatican: Libreria Editrice Vaticana, 1992, [AAS 84 (1992), 657-804].
- _____. "Le Synode africain: Au service de la communion et de l'évangélisation. Discours au Conseil du Secrétariat du synode des évêques." *DC* XC, no. 2068 (1993): 267-271.
- _____. "Discours inaugural du Saint-Père. Nouvelle évangélisation, promotion humaine, culture chrétienne. Jésus-Christ hier, aujourd'hui et toujours (He 13, 8)." Dans *Nouvelle évangélisation, promotion humaine, culture chrétienne. Jésus-Christ hier, aujourd'hui et toujours (He 13, 8). Conclusions de Saint-Domingue. IV^e Conférence générale de l'Episcopat latino-américain (12-28 octobre 1992)*, éd. CELAM, 21-51. Paris : Editions du Cerf, 1993.
- _____. "Lettre Apostolique 'Tertio Millennio Adveniente' sur la préparation du Jubilé de l'An 2000." *DC* XCI, no. 2015 (1994): 1017-1032, [AAS 87 (1995), 5-41].
- _____. "'De ma chambre d'hôpital...' Paroles de Jean Paul II à la fin de la concélébration." *DC* XCI, no. 2095 (1994): 537.
- _____. "La grande tâche d'annoncer l'Evangile au continent africain. Homélie de Jean Paul II pour la conclusion du Synode." *DC* XCI, no. 2095 (1994): 534-536.
- _____. "Que l'Eglise d'Afrique apparaisse africaine mais aussi universelle! Homélie de Jean Paul II lors de la messe d'inauguration du Synode." *DC* XCI, no. 2094 (1994): 472-475.
- _____. *Exhortation Apostolique Post-Synodale 'Ecclesia in Africa' sur l'Eglise en Afrique et sa mission évangélisatrice vers l'An 2000*. Cité du Vatican: Libreria Editrice Vaticana, 1995, [AAS 88 (1996), 5-82].
- _____. "Le salut en Jésus-Christ, la justice et la paix. Allocution à Johannesburg pour la seconde session de célébration du Synode africain." *DC* XCII, no. 2125 (1995): 933-936.
- _____. "Dans le sillage du Synode des Eglises d'Afrique. Allocution aux évêques du Bénin." *DC* XCIII, no. 2145 (1996): 804-806.
- _____. "L'indispensable solidarité entre l'Afrique et l'Europe. Discours du pape Jean Paul II au Symposium des évêques d'Afrique et d'Europe." *DC* CI, no. 2325 (2004): 1013.
- _____. "L'urgence d'un effort conjoint de toutes les forces vives de la société et de l'Eglise en Afrique. Discours aux participants à la réunion du Conseil post-synodal de l'Assemblée spéciale pour l'Afrique du synode des évêques." *L'Osservatore Romano*, 29 Juin 2004, 2.
- _____. "Pour que se poursuive la croissance de l'Eglise en Afrique. Message à Mgr Nikola Eterovic, Secrétaire générale du synode des évêques." *DC* CII, no. 2333 (2005): 307-308.

- _____. "Lettre Encyclique 'Centesimus Annus' à l'occasion du centenaire de l'Encyclique 'Rerum Novarum'." Dans *Le discours social de l'Eglise Catholique. De Léon XIII à Benoît XVI*, éd. CERAS, 819-896. Montrouge: Bayard, 2009, [AAS 83 (1991), 793-867].
- _____. "Lettre Encyclique 'Sollicitudo Rei Socialis' sur la question sociale et le développement à l'occasion du 20^{ème} anniversaire de l'Encyclique 'Populorum Progressio'." Dans *Le discours social de l'Eglise Catholique. De Léon XIII à Benoît XVI*, éd. CERAS, 753-818. Montrouge: Bayard, 2009, [AAS 80 (1988), 513-586].
- John Paul II. "An African Assembly of the Synod of Bishops: 'The Church in Africa towards the Third Millennium'." *L'Osservatore Romano*, 16 January 1989, 1.
- Benedict XVI. "If the Lord Had not Been on Our Side." *L'Osservatore Romano*, 29 June 2005, 11.
- _____. "The Church as a Leaven of Reconciliation. Solemn Inauguration of the Second Special Assembly for Africa of the Synod of Bishops." *L'Osservatore Romano*, 7 October 2009, 7-8.
- _____. "The Holy Father's Response." *L'Osservatore Romano*, 7 October 2009, 11.
- _____. "More than a Philosophy, Christianity is a Way of Life. The Holy Father Opens Work for the Synod of Bishops for Africa with an Extemporaneous Reflection." *L'Osservatore Romano*, 7 October 2009, 10.
- Benoît XVI. "La vraie révolution, c'est se tourner vers Dieu! Homélie de Benoît XVI lors de la veillée de prière au Marienfeld." *DC CII*, no. 2343 (2005): 903-905.
- _____. "L'Afrique, immense 'poumon spirituel.' Homélie de Benoît XVI pour l'ouverture de la II^{ème} Assemblée spéciale pour l'Afrique du Synode des évêques." *DC CVI*, no. 2433 (2009): 950-953, [AAS 101 (2009), 905-909].
- _____. "Le pape répond aux journalistes." *DC CVI*, no. 2422 (2009): 368.
- _____. "Lettre Encyclique 'Caritas in Veritate' sur le développement humain intégral dans la charité et dans la vérité." Dans *Le discours social de l'Eglise Catholique. De Léon XIII à Benoît XVI*, éd. CERAS, 912-999. Montrouge: Bayard, 2009, [AAS 101 (2009), 641-709].
- _____. "Lève-toi, continent africain!" Homélie de Benoît XVI pour la clôture du Synode des évêques pour l'Afrique." *DC CVI*, no. 2434 (2009): 1022-1024.
- _____. "Edifier une Eglise belle et forte. Discours aux prêtres, séminaristes, religieux et laïcs." *DC CVIII*, no. 2480 (2011): 1093-1095.
- _____. *Exhortation Apostolique Post-Synodale 'Africae Munus' sur l'Eglise en Afrique au service de la réconciliation, de la justice et de la paix. "Vous êtes le sel de la terre... Vous êtes la lumière du monde" (Mt 5, 13.14).* Cité du Vatican: Libreria Editrice Vaticana, 2011, [AAS 104 (2012), 239-314].
- _____. "L'Afrique est le continent de l'espérance. Discours au palais présidentiel." *DC CVIII*, no. 2480 (2011): 1089-1092.
- _____. "L'Eglise en Afrique appelée à promouvoir la paix et la justice. Allocution à la Basilique de l'Immaculée conception de Quidah." *DC CVIII*, no. 2480 (2011): 1096-1097.
- _____. *Lumière du monde. Le pape, l'Eglise et les signes des temps. Un entretien avec Peter Seewald.* Montrouge : Bayard, 2011.

_____. "Que l'Eglise en Afrique devienne lumière du monde. Allocution pour la remise de l'Exhortation Apostolique aux évêques d'Afrique." *DC CVIII*, no. 2480 (2011): 1106.

_____. "Vatican II, une grande force pour l'avenir de l'Eglise." *DC CIX*, no. 2489 (2012): 424-425.

François (Pape). *La joie de l'Evangile. Exhortation Apostolique 'Gaudium Evangelii'*. Paris: Edition de l'Emmanuel, 2013.

_____. "Non Longer Slaves, but Brothers and Sisters." *L'Osservatore Romano*, 12 December 2014, 10-12.

1.3. DOCUMENTS ÉMANANT DES ORGANES DU SAINT-SIÈGE

Commission Théologique Internationale. "L'unité de la foi et le pluralisme théologique. Propositions de la Commission Internationale de Théologie." *DC LXX*, no. 1632 (1973): 459-460.

_____. "La théologie aujourd'hui: Perspectives, principes et critères." *DC CIX*, no. 2494 (2012): 681-708.

Congrégation pour la Doctrine de la Foi. "Note sur l'usage approprié de l'expression 'Eglises sœurs'." *DC XCVII*, no. 2233 (2000): 823-825.

Congrégation pour le Culte divin et la Discipline des sacrements. "La liturgie romaine et l'inculturation. IV^{ème} Instruction de la Congrégation pour le Culte divin et la Discipline des sacrements pour une juste application de la Constitution conciliaire sur la liturgie (no. 37-40)." *DC XCI*, no. 2093 (1994): 435-446.

_____. "La liturgie romaine et l'inculturation. IV^{ème} instruction pour une juste application de la Constitution conciliaire sur la liturgie." *L'Osservatore Romano*, 5 avril 1994, 9-14.

Conseil Pontifical Justice et Paix, éd. *Compendium de la Doctrine sociale de l'Eglise*. Paris: Editions du Cerf, 2010.

Holy See. "Synod of Bishops." *L'Osservatore Romano*, 18 July 2007, 12.

Saint-Siège. "Assemblée spéciale pour l'Afrique en 2009. Communiqué de presse du 28 juin." *DC CIV*, no. 2384 (2007): 692.

_____. "II^{ème} Synode spécial sur l'Afrique." *DC CIV*, no. 2385 (2007): 748.

_____. "II^{ème} Synode pour l'Afrique." *DC CVI*, no. 2419 (2009): 263.

Synod of Bishops. *The Church in Africa and her Evangelising Mission towards the Year 2000 "You Shall Be my Witnesses" (Acts 1, 8). Lineamenta*. Vatican City: Libreria Editrice Vaticana, 1990.

_____. "Africa's Relations with Other Countries. Interventions during the Second General Congregation." *L'Osservatore Romano*, 14 October 2009, 20-21.

_____. "Auditors' Interventions." *L'Osservatore Romano*, 28 October 2009, 16-18.

_____. "Fathers' Interventions (I)." *L'Osservatore Romano*, 14 October 2009, 26-31.

_____. "Fathers' Interventions (II)." *L'Osservatore Romano*, 21 October 2009, 4-26.

- _____. "Fathers' Interventions (III)." *L'Osservatore Romano*, 28 October 2009, 7-11.
- _____. "Interventions 'in Scriptis'." *L'Osservatore Romano*, 28 October 2009, 10-11, 14.
- _____. "Message to the People of God. Final Message of the Second Special Assembly for Africa of the Synod of Bishops." *L'Osservatore Romano*, 28 October 2009, 3-6.
- Synode des évêques. "Communiqué à l'issue de la première réunion de la Commission." *DC LXXXVI*, no. 1978 (1989): 203-204.
- _____. "Composition de la Commission ante-préparatoire." *DC LXXXVI*, no. 1978 (1989): 203.
- _____. "Vœux pour l'inculturation du mariage. Rapport de carrefour au Synode romain, Octobre 1980." Dans *Les évêques d'Afrique parlent (1969-1991). Documents pour le Synode africain*, éd. Maurice Cheza, Henri Derroitte et René Luneau, 157. Paris: Centurion, 1992.
- _____. *L'Eglise en Afrique et sa mission évangélisatrice vers l'An 2000. "Vous serez mes témoins" (Actes 1, 8). Instrumentum Laboris*. Cité du Vatican: Libreria Editrice Vaticana, 1993.
- _____. "Synode des évêques pour l'Afrique." *DC XCI*, no. 2094 (1994): 470-472.
- _____. "Les 64 propositions." Dans *Le Synode africain. Histoires et textes*, éd. Maurice Cheza, 239-268. Paris: Karthala, 1996.
- _____. "Message final du Synode des évêques d'Afrique. Christ est vivant : Nous vivrons." Dans *Le Synode africain. Histoires et textes*, éd. Maurice Cheza, 217-238. Paris: Karthala, 1996.
- _____. "Les travaux de la XII^{ème} réunion du Conseil post-synodal de l'Assemblée spéciale pour l'Afrique." *L'Osservatore Romano*, 29 Juin 2004, 2.
- _____. *II^{ème} Assemblée spéciale pour l'Afrique. L'Eglise en Afrique au service de la réconciliation, de la justice et de la paix. "Vous êtes le sel de la terre... Vous êtes la lumière du monde" (Mt 5, 13.14). Lineamenta*. Cité du Vatican: Libreria Editrice Vaticana, 2006.
- _____. "Composition du Conseil spécial pour l'Afrique de la secrétairerie générale du synode des évêques." *DC CVI*, no. 2434 (2009): 1034.
- _____. *II^{ème} Assemblée spéciale pour l'Afrique. L'Eglise en Afrique au service de la réconciliation, de la justice et de la paix. "Vous êtes le sel de la terre... Vous êtes la lumière du monde" (Mt 5, 13.14). Instrumentum Laboris*. Cité du Vatican: Libreria Editrice Vaticana, 2009.
- _____. "Interventions des pères synodaux (extraits)." *DC CVI*, no. 2434 (2009): 1056-1058.
- _____. "L'Afrique est en mouvement. Message final de la II^{ème} Assemblée spéciale du Synode des évêques pour l'Afrique." *DC CVI*, no. 2434 (2009): 1025-1034.
- _____. "La justice dans le monde. Documents adopté par les pères de la deuxième Assemblée générale du synode des évêques, rendu public par S. S. Paul VI." Dans *Le discours social de l'Eglise Catholique. De Léon XIII à Benoît XVI*, éd. CERAS, 607-634. Montrouge: Bayard, 2009.
- _____. "Les 57 propositions pour l'Afrique." *DC CVI*, no. 2434 (2009): 1035-1055.
- _____. "Les 57 propositions votées par les pères." Dans *Le deuxième Synode africain. Réconciliation, Justice et Paix*, éd. Maurice Cheza, 227-266. Paris: Karthala, 2013.

_____. "Message final du deuxième Synode." Dans *Le deuxième Synode africain. Réconciliation, Justice et Paix*, éd. Maurice Cheza, 207-225. Paris: Karthala, 2013.

1.4. DOCUMENTS DES PRÉLATS NOMMÉS À LA TÊTE DES DEUX SYNODES AFRICAINS

Arinze, Francis et Al. "Lettre des présidents-délégués de l'Assemblée spéciale du Synode des évêques pour l'Afrique à tous les évêques d'Afrique et Madagascar." *L'Osservatore Romano*, 30 novembre 1993, 8-9.

Arinze, Francis. "L'heure est venue. Intervention du président-délégué." *L'Osservatore Romano*, 19 Avril 1994, 3 (bis).

_____. "Steps Towards Integral Development. Welcome Address of President Delegate Cardinal Francis Arinze." *L'Osservatore Romano*, 14 October 2009, 9.

Eterovic, Nikola. "Le cheminement synodal de l'Eglise en Afrique. Du premier Synode des évêques pour l'Afrique au deuxième." Dans *D'un Synode africain à l'autre. Réception synodale et perspectives d'avenir: Eglise et société en Afrique*, éd. Joseph Ndi-Okalla et Antoine Ntalou, 71-91. Paris: Karthala, 2007.

_____. "The Present and Future of the Church in Africa. General Secretary of the Synod of Bishops Holds a Press Briefing on the Synod's Meaning and Development." *L'Osservatore Romano*, 7 October 2009, 6-7.

_____. "Reconciliation at the Heart of Synodal Reflection. Report by Archbishop Nikola Eterovic, General Secretary of the Synod of Bishops." *L'Osservatore Romano*, 14 October 2009, 9-13.

Schotte, Jan P. "L'Instrument de travail du Synode des Eglises d'Afrique. Présentation de Mgr Jan Schotte." *DC XC*, no. 2068 (1993): 282-284.

_____. "African Synod Is Special Moment of Grace." *L'Osservatore Romano*, 20 April 1994, 4-7.

_____. "Attirer l'attention mondiale sur la réalité africaine, sur ses authentiques valeurs." *L'Osservatore Romano*, 12 Avril 1994, 3-4.

_____. "Intervention du Secrétaire général du synode des évêques. La préparation du Synode." *L'Osservatore Romano*, 19 Avril 1994, 2-5 (bis).

Thiandoum, Hyacinthe. "La 'Relatio post disceptationem' prononcée par S. Em. le cardinal Hyacinthe Thiandoum, archevêque de Dakar (Sénégal), rapporteur général." *L'Osservatore Romano*, 10 Mai 1994, 70.

_____. "Rapport du cardinal Hyacinthe Thiandoum." *DC XCI*, no. 2094 (1994): 475-484.

_____. "Relatio post disceptationem. Rapport de synthèse des interventions orales et écrites des pères synodaux, présenté par le cardinal Thiandoum, rapporteur général de l'Assemblée spéciale pour l'Afrique du synode des évêques." *Renaître: Bimensuel chrétien d'information et d'opinion* 3, no. 12-13 (1994): 15-26.

_____. "Second rapport du cardinal Hyacinthe Thiandoum." *DC XCI*, no. 2095 (1994): 523-525.

_____. "Towards the Year 2000: 'You Shall Be my Witnesses'. Relatio post Disceptationem." *L'Osservatore Romano*, May 25th 1994, 9.

- _____. "Rapport introductif du cardinal Hyacinthe Thiandoum." Dans *Le Synode africain. Histoires et textes*, éd. Maurice Cheza, 27-49. Paris: Karthala, 1996.
- _____. "Second rapport du cardinal Thiandoum. Rapport de synthèse des interventions orales et écrites des pères synodaux, présenté par le cardinal Thiandoum, rapporteur général de l'Assemblée spéciale pour l'Afrique du synode des évêques." Dans *Le Synode africain. Histoires et textes*, éd. Maurice Cheza, 179-215. Paris: Karthala, 1996.
- Turkson, Peter Kodwo Appiah. "II^{ème} Assemblée spéciale pour l'Afrique du synode des évêques. L'Eglise en Afrique au service de la réconciliation, de la justice et de la paix. "Vous êtes le sel de la terre... Vous êtes la lumière du monde" (Mt 5, 13.14). Rapport du cardinal Peter Appiah Turkson." *DC CVI*, no. 2433 (2009): 984-1000.
- _____. "Rapport 'ante disceptationem'. Rapport avant le débat général du rapporteur le cardinal Peter Kodwo Appiah Turkson archevêque de Cape Coast (Ghana)." Dans *Le deuxième Synode africain. Réconciliation, Justice et Paix*, éd. Maurice Cheza, 35-65. Paris: Karthala, 2013.
- _____. "The Church Family of God in Africa. General Relator Delivers 'Relatio post Disceptationem'." *L'Osservatore Romano*, 21 October 2013, 25-30.
- _____. "Rapport 'post disceptationem'." Dans *Le deuxième Synode africain. Réconciliation, Justice et Paix*, éd. Maurice Cheza, 181-206. Paris: Karthala, 2013.

1.5. DOCUMENTS ÉMANANT DES ORGANISMES DE L'ÉGLISE D'AFRIQUE

- AMECEA. "A Synod Cooked in an African Pot." *Catholic International* 3, no. 1 (1992): 24-36.
- CERAO. *Réconciliation, justice et paix en Afrique. Une contribution de l'Eglise régionale CERAO*. Abidjan: Editions-CERAO, 2009.
- Conférence épiscopale du Tchad. *Contribution de l'Eglise du Tchad à la préparation du Synode spécial pour l'Afrique*. Ndjamena, 1991.
- IMBISA. "African Culture and the Christian Faith. Propositions by IMBISA for the African Synod." *Catholic International* 3, no. 12 (1992): 573-575.
- SCEAM. "Promouvoir l'évangélisation dans la coresponsabilité." *Eglise et Mission*, no. 196 (1974): 21-24.
- _____. "Promouvoir l'évangélisation dans la coresponsabilité. Déclaration des évêques d'Afrique et de Madagascar présents au 4^{ème} synode épiscopal mondial." *DC LXXI*, no. 1664 (1974): 995-996.
- _____. "Evangélisation: Coresponsabilité et incarnation. Déclaration des évêques d'Afrique et de Madagascar présents au 4^{ème} synode épiscopal mondial, 20 octobre 1974." Dans *Les évêques d'Afrique parlent (1969-1991). Documents pour le Synode africain*, éd. Maurice Cheza, Henri Derroitte et René Luneau, 72-76. Paris: Centurion, 1992.
- _____. "Indigéniser le rituel chrétien du mariage." Dans *Les évêques d'Afrique parlent (1969-1991). Documents pour le Synode africain*, éd. Maurice Cheza, Henri Derroitte et René Luneau, 127-131. Paris: Centurion, 1992.
- _____. "Justice et paix en Afrique. Déclaration de la 5^{ème} Assemblée générale du SCEAM à Nairobi (Kenya), en juillet 1978." Dans *Les évêques d'Afrique parlent (1969-1991)*.

Documents pour le Synode africain, éds. Maurice Cheza, Henri Derroitte et René Luneau, 264-269. Paris: Centurion, 1992.

———. "La paix et la justice. Déclaration de l'Assemblée du SCEAM à Kampala (Ouganda), à l'occasion du voyage du pape Paul VI." Dans *Les évêques d'Afrique parlent (1969-1991). Documents pour le Synode africain*, éds. Maurice Cheza, Henri Derroitte et René Luneau, 260-262. Paris: Centurion, 1992.

———. "L'Eglise et la promotion humaine en Afrique aujourd'hui." Dans *Les évêques d'Afrique parlent (1969-1991). Documents pour le Synode africain*, éds. Maurice Cheza, Henri Derroitte et René Luneau, 286-295. Paris: Centurion, 1992.

———. "Mariage et vie de famille." Dans *Les évêques d'Afrique parlent (1969-1991). Documents pour le Synode africain*, éds. Maurice Cheza, Henri Derroitte et René Luneau, 131-137. Paris: Centurion, 1992.

2. LIVRES

2.1. LIVRES PUBLIÉS

Accattoli, Luigi. *Quand le pape demande pardon*. Paris: Albin Michel, 1997.

Adoukonou, Barthélémy. *Jalons pour une théologie africaine. Essai d'une herméneutique chrétienne du Vodun dahoméen. Tome 1: Critique théologique*. Paris-Namur: Lethielleux-Le Sycomore, 1980.

———. *Jalons pour une théologie africaine. Essai d'une herméneutique chrétienne du Vodun dahoméen. Tome 2: Etude ethnologique*. Paris-Namur: Lethielleux-Le Sycomore, 1980.

Agossou, Mèdewalé Jacob. *Christianisme africain. Une fraternité au-delà de l'ethnie*. Paris: Karthala, 1987.

Alberigo, Giuseppe, éd. *Les conciles œcuméniques. Histoire*. Vol. 1. Paris: Editions du Cerf, 1994.

Alvares, Francisco. *The Prester John of the Indies. A True Relation of the Lands of the Prester John Being the Narrative of the Portuguese Embassy to Ethiopia in 1520*. Translated by C. F. Beckingham and G. W. B. Huntingford. Vol. 1. Cambridge: University Press, 1961.

Apel, Karl-Otto. *Ethique de la discussion*. Paris : Editions du Cerf, 1994.

Appiah-Kubi, Francis. *L'Eglise, famille de Dieu. Un chemin pour les Eglises d'Afrique*. Paris: Karthala, 2008.

Appiah-Kubi, Kofi et Constance Baratang Thetele, éds. *Libération ou adaptation? La théologie africaine s'interroge. Le colloque d'Accra*. Paris: L'Harmattan, 1979.

Appiah-Kubi, Kofi and Sergio Torres, eds. *African Theology en Route. Papers from the Pan-African Conference of Third World Theologians, December 17-23, 1977, Accra*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1979.

Arnauld, Dominique. *Histoire du Christianisme en Afrique. Les sept premiers siècles*. Paris: Karthala, 2001.

- Axelsson, Sigbert. *Culture Confrontation in the Lower Congo. From the Old Congo Kingdom to the Congo Independent State with Special Reference to the Swedish Missionaries in the 1880's and 1890's*. Falköping: Gummessons, 1970.
- Bakole wa Ilunga, Martin-Léonard. *Chemins de libération*. Kananga: Editions de l'Archidiocèse, 1979.
- Baur, John. *2000 Years of Christianity in Africa*. Nairobi: Paulines Publications-Africa, 1994.
- Bayart, Jean-François, Achille Mbembe et Comi Toulabor. *Le politique par le bas en Afrique noire. Contributions à une problématique de la démocratie*. Paris: Karthala, 1992.
- Bebey, Francis. *Agatha Moudio's Son*. London: Heinemann, 1971.
- Begasse De Dhaem, Amaury. *Théologie de la filiation et universalité du salut. L'anthropologie théologique de Joseph Wresinski*, Coll. Cogitatio Fidei 277. Paris: Editions du Cerf, 2011.
- Benabou, Marcel. *La résistance africaine à la romanisation*. Paris: François Maspero, 1976.
- Bidima, Jean-Godefroy. *La palabre. Une juridiction de la parole*. Paris: Editions Michalon, 1997.
- Bimwenyi-Kweshi, Oscar. *Discours théologique négro-africain. Problème des fondements*. Paris: Présence Africaine, 1981.
- Bloch, Oscar et Walther von Wartburg. *Dictionnaire étymologique de la langue française*. Paris: Quadriga/Presses Universitaires de France, ²2004.
- Boesak, Allan Aubrey. *Farewell to Innocence. A Socio-Ethical Study on Black Theology and Power*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1977.
- _____. *Walking on Thorns. The Call to Christian Obedience*. Geneva: Risk Books-World Council of Churches, 1984.
- Bontinck, François. *L'évangélisation du Zaïre. Radio-causeries historiques*. Kinshasa: Limete Saint Paul Afrique, 1980.
- Boxer, C. R. *The Portuguese Seaborne Empire 1415-1825*. London: Hutchinson & Co, 1969.
- Buijtenhuijs, Robert. *La conférence nationale souveraine du Tchad. Un essai d'histoire immédiate*. Paris: Karthala, 1993.
- Buis, Pierre et René Tabard, eds. *Théologies du Tiers-Monde. Du conformisme à l'indépendance: Le colloque de Dar-es-Salaam et ses prolongements*. Paris: L'Harmattan, 1977.
- Bujo, Bénézet. *African Christian Morality at the Age of Inculturation*. Nairobi: St Paul Publications-Africa, 1990.
- _____. *African Theology in Its Social Context*. Nairobi: St Paul Publications-Africa, 1992.
- _____. *The Ethical Dimension of Community. The African Model and the Dialogue between North and South*. Nairobi: Paulines Publications-Africa, 1998.
- _____. *Foundations of an African Ethic. Beyond the Universal Claims of Western Morality*. New York, NY: Crossroad, 2001.

- Bujo, Bénézet and Juvénal Ilunga Muya, eds. *African Theology in the 21st Century. The Contribution of the Pioneers*. Vol. 1. Nairobi: Paulines Publications-Africa, 2003.
- Burghardt, Walter J. and Thomas Comerford Lawler, eds. *The Letters of St Cyprian of Carthage. Ancient Christian Writers, no. 47. Letters 67-82*. Vol. 4. New York, NY: Newman Press, 1989.
- Burghardt, Walter J., Johannes Quasten and Thomas Comerford Lawler, eds. *The Letters of St Cyprian of Carthage. Ancient Christian Writers, no. 43. Letters 1-27*. Vol. 1. New York, NY: Newman Press, 1984.
- _____, eds. *The Letters of St Cyprian of Carthage. Ancient Christian Writers, no. 44. Letters 28-54*. Vol. 2. New York, NY: Newman Press, 1984.
- _____, eds. *The Letters of St Cyprian of Carthage. Ancient Christian Writers, no. 46. Letters 55-66*. Vol. 3. New York, NY: Newman Press, 1986.
- Burns, Robert. *Roman Catholicism after Vatican II*. Washington, D.C: Georgetown University Press, 2001.
- Calame-Griaule, Geneviève. *Le thème de l'arbre dans les contes africains*. Paris: SELAF, 1969.
- Caparros, E. et H. Aubé, eds. *Code de droit canonique. Bilingue et annoté*. Montréal: Wilson & Lafleur Limitée, ³2009.
- Centre National de la Recherche Scientifique. *Trésor de la langue française. Dictionnaire de la langue du XIX^e et du XX^e siècle (1789-1960)*. Vol. 12. Paris: Gallimard, 1986.
- Césaire, Aimé. *Cahier d'un retour au pays natal*. Paris: Présence Africaine, 1956.
- Chadwick, Henri, ed. *Cyprian. De Lapsis and De Ecclesiae Catholicae Unitate*. London: Oxford University Press, 1971.
- Chevrier, Jacques. *L'arbre à palabres. Essai sur les contes et récits traditionnels d'Afrique noire*. Paris: Hatier, 1986.
- Cheza, Maurice, éd. *Le Synode africain. Histoires et textes*. Paris: Karthala, 1996.
- _____, éd. *Le deuxième Synode africain. Réconciliation, Justice et Paix*. Paris: Karthala, 2013.
- Chikane, Frank. *The Churches and the South African Crisis*. London: Russell Press, 1988.
- _____. *No Life of my Own. An Autobiography*. London: Coleman Fields, 1988.
- _____. *The Church's Prophetic Witness against the Apartheid System in South Africa. 25th February-8th April 1988*. Johannesburg, 2000.
- Christiani, Léon. *Les vingt conciles œcuméniques*. Paris: Apostolat de la Presse, 1961.
- Comby, Jean. *Deux mille ans d'évangélisation. Histoire de l'expansion chrétienne*. Paris: Desclée, 1992.
- Cuoq, Joseph. *L'Eglise d'Afrique du Nord. Du II^{ème} au XII^{ème} siècle*. Paris: Centurion, 1984.

- Cuvelier, Jean-François. *L'ancien royaume de Congo. Fondation, découverte, première évangélisation de l'ancien royaume de Congo. Règne du grand roi Affonso Mvemba Nzinga*. Paris: Desclée, 1946.
- Cyprien de Carthage. *L'unité de l'Eglise (De Ecclesiae Catholicae Unitate)*. Traduction de Michel Poirier, éds. Sources Chrétiennes 500. Paris: Editions du Cerf, 2006.
- Daniélou, Jean. *Le mystère du salut des nations*. Paris: Editions du Seuil, 1948.
- Davis, Leo Donald. *The First Seven Ecumenical Councils (325-787). Their History and Theology*. Theology and life series, 21 vols. Wilmington, DE: Michael Glazier, Inc., 1987.
- De Azurara, Gomes Eannes. *The Chronicle of the Discovery and Conquest of Guinea*. Vol. 1. London: Hakuyt Society, 1896.
- _____. *The Chronicle of the Discovery and Conquest of Guinea*. Vol. 2. London: Hakuyt Society, 1899.
- De Craemer, Willy. *The Jamaa and the Church. A Bantu Catholic Movement in Zaïre*. Oxford: The Clarendon Press, 1977.
- Decret, François. *Le Christianisme en Afrique du Nord ancienne*. Paris: Editions du Seuil, 1996.
- Delacroix, Simon, éd. *Histoire universelle des missions catholiques. Les missions contemporaines (1800-1957)*. Vol. 3. Paris: Robaudy, 1958.
- Diakité, Tidiane. *L'Afrique malade d'elle-même*. Paris: Karthala, 1986.
- Dickson, Kwesi A. and Paul Ellingworth, eds. *Biblical Revelation and African Beliefs*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1969.
- _____, éds. *Pour une théologie africaine. Rencontre des théologiens africains-Ibadan*. Yaoundé: Editions Clé, 1969.
- Doré, Joseph, éd. *Le devenir de la théologie catholique mondiale depuis Vatican II 1965-1999*. Paris: Beauchesne, 2000.
- Dujarier, Michel. *L'Eglise fraternité. Les origines de l'expression 'adelphotès-fraternitas' aux trois premiers siècles du Christianisme*. Paris: Editions du Cerf, 1991.
- Dumont, René. *L'Afrique noire est mal partie*. Paris: Editions du Seuil, 1969.
- Dumont, René et Marie-France Mottin. *L'Afrique étranglée*. Paris: Editions du Seuil, 1980.
- Dupré La Tour, François. *Le synode des évêques dans le contexte de la collégialité. Une étude théologique de Pastor Aeternus à Apostolos Suos*. Paris: Editions Parole et Silence, 2004.
- Eboussi-Boulaga, Fabien. *Christianisme sans fétiche. Révélation et domination*. Paris: Présence Africaine, 1981.
- _____. *A contretemps. L'enjeu de Dieu en Afrique*. Paris: Karthala, 1991.
- _____. *Les conférences nationales en Afrique noire. Une affaire à suivre*. Paris: Karthala, 1993.

- Ela, Jean-Marc. *Le cri de l'homme africain. Questions aux chrétiens et aux Eglises d'Afrique*. Paris: L'Harmattan, 1980.
- _____. *Quand l'Etat pénètre en brousse... Les ripostes paysannes à la crise*. Paris: Karthala, 1990.
- _____. *Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère*. Paris: Karthala, 2003.
- _____. *Ma foi d'africain*. Paris: Karthala, ²2009.
- Ela, Jean-Marc, René Luneau et Christiane Ngendakuriyo. *Voici le temps des héritiers. Eglises d'Afrique et voies nouvelles*. Paris: Karthala, 1981.
- Facultés Catholiques de Kinshasa, éd. *Eglise famille, Eglise fraternité. Perspectives post-synodales. Actes de la XX^{ème} semaine théologique de Kinshasa du 26 novembre au 2 décembre 1995*. Kinshasa: Facultés Catholiques de Kinshasa, 1997.
- Falk, Peter. *The Growth of the Church in Africa*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1979.
- Favier, Jean. *Dictionnaire de la France médiévale*. Paris: Bayard, 1993.
- Ferry, Jean-Marc. *L'Ethique reconstructive*. Paris : Editions du Cerf, 1996.
- Gibellini, Rosino. *Panorama de la théologie au XX^{ème} siècle*. Paris: Editions du Cerf, 1994.
- Giri, Jacques. *L'Afrique en panne*. Paris: Karthala, 1986.
- Grasso, Emilio. *Dialogue avec l'Afrique. Essais théologiques sur l'actualité*. Yaoundé: Presses Universitaires d'Afrique, 1997.
- Grootaers, Jean. *Heurs et malheurs de la 'collégialité'. Pontificats et synodes face à la réception de Vatican II*. Leuven : Peeters, 2012.
- Groves, C. P. *The Planting of Christianity in Africa*. Vol. 1. London: Lutterworth Press, 1948.
- Haight, Roger. *Christian Community in History. Ecclesial Existence*. Vol. 3. New York, NY: Continuum, 2008.
- Harnack, Adolf Von. *Mission et expansion du Christianisme dans les trois premiers siècles*. Traduction de Joseph Hoffmann. Paris: Editions du Cerf, 2004.
- Healey, Joseph and Donald Sybertz. *Towards an African Narrative Theology*. Nairobi: Paulines Publications-Africa, 1996.
- Hegel, Friedrich. *Leçon sur la philosophie de l'histoire*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, ³1970.
- Houngbedji, Roger. *L'Eglise famille de Dieu en Afrique selon Luc 8, 19-21. Problèmes de fondements*. Abidjan: UCAO, 2008.
- Isichei, Elizabeth. *A History of Christianity in Africa. From Antiquity to the Present*. London: Cromwell Press, 1995.
- Iwele, Godé. *Mgr Monsengwo. Acteur et témoin de l'histoire*. Louvain-La-Neuve: Duculot, 1995.
- Jacques, Francis. *L'espace logique de l'interlocution. Dialogique II*. Paris: Presses Universitaires de France, 1985.

- Jean-François de Rome. *La fondation de la mission des Capucins au royaume du Congo (1648)*. Paris: Beatrice-Nauwelaerts, 1964.
- Jedin, Hubert and John Dolan, eds. *History of the Church. Reformation and Counter Reformation*. Vol. 5. London: Burns & Oates, 1980.
- Join-Lambert, A. et I. Maduka Ndongala, eds. *L'Eglise et les défis de la société africaine. Perspectives pour la deuxième Assemblée spéciale des évêques pour l'Afrique. Actes des journées d'études 2008 de Louvain-La-Neuve (Belgique), Annales de l'école théologique Saint Cyprien, année XII, 23*. Yaoundé, 2009.
- Julien, Charles-André. *Histoire de l'Afrique blanche, des origines à 1945*. Paris: Presses Universitaires de France, ⁸1976.
- Kä Mana. *Théologie africaine pour temps de crise. Christianisme et reconstruction de l'Afrique*. Paris: Karthala, 1993.
- Kabasélé, François. *Le Christianisme et l'Afrique. Une chance réciproque*. Paris: Karthala, 1993.
- Kabolo, Iko Kabwita. *Le royaume Kongo et la mission catholique 1750-1838. Du déclin à l'extinction*. Paris: Karthala, 2004.
- Kalu, Ogbu Uke, ed. *African Christianity : An African Story*. Perspectives on Christianity Series 5. Vol. 3. Pretoria : University of Pretoria, 2005.
- Kasper, Walter. *L'Eglise catholique. Son être, sa réalisation, sa mission*. Paris : Editions du Cerf, 2014.
- Keenan, Marjorie, ed. *Pontifical Council for Justice and Peace: From Stockholm to Johannesburg. An Historical Overview of the Concern of the Holy See for the Environment, 1972-2002*. Vatican City: Vatican Press, 2002.
- Kesteloot, Lilyan. *Anthologie négro-africaine. Panorama critique des prosateurs, poètes et dramaturges noirs du XX^{ème} siècle*. Verviers: Gérard & Co, 1967.
- Kitambala, Alfred Guy Bwidi. *Les évêques d'Afrique et le Concile Vatican II. Participation, contribution et application du Synode des évêques de 1994*. Paris : L'Harmattan, 2010.
- Küng, Hans. *Concile et retour à l'unité. Se rénover pour susciter l'unité*. Paris: Editions du Cerf, 1961.
- Kungua, Benoît Awazi Mbambi. *Panorama de la théologie négro-africaine contemporaine*. Paris: L'Harmattan, 2002.
- Lamberigts, Mathijs, Anthony Dupont and Matthew Alan Gaumer, eds. *The Uniquely African Controversy. Studies on Donatist Christianity*. Leuven: Peeters, 2015.
- Lévinas, Emmanuel. *Le temps et l'autre*. Paris: Quadrige/Presses Universitaires de France, 1979.
- Lugan, Bernard. *Histoire de l'Afrique du Sud. De l'antiquité à nos jours*. Paris : Perrin, 1986.
- Luneau, René. *Paroles et silences du Synode africain 1989-1995*. Paris: Karthala, 1997.
- Mahn-Lot, Marianne. *Bartolomé de Las Casas. De l'unique manière d'évangéliser le monde entier*. Paris: Les Editions du Cerf, 1990.

- Malaba, René. *La pratique de la synodalité dans l'Eglise latine et dans les Eglises orientales catholiques sui iuris. Quelques perspectives pour les Eglises d'Afrique*. Saint-Denis: Edilivre, 2013.
- Massamba-Makoumbou, Jean-Serge. *Congo-Brazzaville: Conflits et politique de la mémoire*. Paris: L'Harmattan, 2011.
- Mbiti, John. *African Religions and Philosophy*. London: Heinemann, ⁸1979.
- Melloni, Alberto and Silvia Scatena, eds. *Synod and Synodality. Theology, History, Canon Law and Ecumenism in New Contact. International Colloquium Bruges 2003*. Münster: Lit Verlag, 2005.
- Menga, Guy. *La palabre stérile*. Yaoundé: Editions Clé, ⁴1979.
- Meyendorff, Jean. *Unité de l'Empire et divisions des Chrétiens. L'Eglise de 450 à 680*. Paris: Editions du Cerf, 1993.
- Moore, Basil, ed. *Black Theology. The South African Voice*. London: Hurst, 1973.
- _____, ed. *The Challenge of Black Theology in South Africa*. Atlanta, GA: John Knox Press, 1974.
- Mosala, Itumeleng Jerry. *Biblical Hermeneutics and Black Theology in South Africa*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 1989.
- Mosala, Itumeleng Jerry and Buti Tlhagale, eds. *The Unquestionable Right to be Free. Black Theology from South Africa*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1986.
- Mpisi, Jean. *Jean Paul II en Afrique (1980-2000). Le compte-rendu de ses 14 voyages dans 43 pays. Ses attitudes et ses discours, entre politique et religion*. Paris: L'Harmattan, 2004.
- _____. *Le cardinal Malula et Jean Paul II. Dialogue difficile entre l'Eglise 'africaine' et le Saint-Siège*. Paris: L'Harmattan, 2005.
- _____. *Les papes et l'esclavage des noirs. Le pardon de Jean-Paul II*. Paris: L'Harmattan, 2008.
- Mugambi, Jesse Ndwiga Kanyua. *The African Heritage and Contemporary Christianity*. Nairobi: Longmann Kenya Ltd, 1989.
- Mugambi, Jesse Ndwiga Kanyua and Laurenti Magesa, eds. *The Church in African Christianity. Innovative Essays in Ecclesiology*. Nairobi: African Challenge Series-All African Conference of Churches, 1990.
- Mulago, Vincent. *Un visage africain du Christianisme. L'union vitale bantoue face à l'unité vitale ecclésiale*. Paris: Présence Africaine, 1965.
- Muller, Liguori G. *The De Haeresibus of Saint Augustine. A Translation with an Introduction and Commentary*. Washington, D.C: The Catholic University of America Press, 1956.
- Mushete, Alphonse Ngindu. *Les thèmes majeurs de la théologie africaine*. Paris: L'Harmattan, 1989.
- Mveng, Engelbert. *L'Afrique dans l'Eglise. Paroles d'un croyant*. Paris: L'Harmattan, 1985.
- Ndi-Okalla, Joseph, éd. *Le deuxième Synode africain face aux défis socio-économiques et éthiques du continent. Document de travail*. Paris: Karthala, 2009.

- Ndongala, Ignace Maduka. *Pour des Eglises régionales en Afrique*. Paris: Karthala, 1999.
- Nkay, Flavien Malu. *La mission chrétienne à l'épreuve de la tradition ancestrale (Congo belge, 1891-1933). La croix et la chèvre*. Paris : Karthala, 2007.
- Ntedika, Joseph Konde. *Le Synode africain (1994). Un appel à la conversion et à l'espérance*. Kinshasa: Facultés Catholiques de Kinshasa, 1995.
- _____. *On attendait un concile, un synode est venu! Le Synode africain (10 avril - 8 mai 1994)*. Kinshasa: Facultés Catholiques de Kinshasa-NORAF, 1995.
- Nyamiti, Charles. *Christ Our Ancestor. Christology from an African Perspective*. Gweru: Mambo Press, 1984.
- _____. *Jesus Christ, the Ancestor of Humankind: An Essay on African Christology*. Nairobi: CUEA Publications, 2006.
- Oborji, Francis Anekwe. *Concepts of Mission. The Evolution of Contemporary Missiology*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 2006.
- Origène. *Entretien d'Origène avec Héraclide*. Traduction de Jean Scherer, éd. Sources Chrétiennes 67. Paris: Editions du Cerf, 1960.
- _____. *Contre Celse II (livres III et IV)*. Traduction de Marcel Borret. Paris: Editions du Cerf, 1968.
- Orobator, Agbonkhianmeghe E. *The Church as Family. African Ecclesiology in Its Social Context*. Nairobi: Paulines Publications-Africa, 2000.
- Pedotti, Christine. *Faut-il faire Vatican III?* Paris: Tallandier, 2012.
- Pénoukou, Efoé-Julien. *Eglises d'Afrique. Propositions pour l'avenir*. Paris: Karthala, 1984.
- Pétre-Grenouilleau, Olivier. *Les traites négrières : Essai d'histoire globale*. Paris: Gallimard, 2004.
- Poucota, Paulin. *L'Eglise dans la tourmente. La mission dans l'Apocalypse*. Limete-Kinshasa: Editions L'Epiphanie, 1996.
- _____. *Lettres aux Eglises d'Afrique. Apocalypse 1-3*. Paris-Yaoundé: Karthala-UCAC, 1997.
- _____, éd. *L'Eglise en Afrique au service de la réconciliation, de la justice et de la paix*. Yaoundé: Presses de l'UCAC, 2009.
- Pradervand, Pierre. *Une Afrique en marche: La révolution silencieuse des paysans africains*. Paris: Plon, 1989.
- Présence Africaine, éd. *Des prêtres noirs s'interrogent*. Vol. 47. Rencontre. Paris: Editions du Cerf, 1956.
- _____, éd. *Personnalité africaine et catholicisme*. Paris: Présence Africaine, 1963.
- Puati, Roger Buangi. *Christianisme et traite des noirs*. Saint-Maurice: Editions Saint-Augustin, 2007.
- Quasten, Johannes. *Initiation aux pères de l'Eglise*. Vol. 1. Paris: Editions du Cerf, 1955.

- _____. *Initiation aux pères de l'Eglise*. Vol. 2. Paris: Editions du Cerf, 1956.
- Quenum, Alphonse. *Les Eglises chrétiennes et la traite atlantique du XV^e au XIX^e siècle*. Paris: Karthala, 1993.
- Ramazani, Augustin Bishwende. *Eglise famille de Dieu. Esquisse d'ecclésiologie africaine*. Paris: L'Harmattan, 2001.
- Randles, William Graham Lister. *L'ancien royaume du Congo. Des origines à la fin du XIX^e siècle*. Paris: Mouton & Co, 1968.
- _____. *The Empire of Monomotapa. From the Fifteenth to the Nineteenth Century*. Gueru: Mambo Press, 1981.
- Renault, François et Serge Daget. *Les traites négrières en Afrique*. Paris: Karthala, 1985.
- Ricœur, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris: Editions du Seuil, 1990.
- Robert, Paul. *Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française. Les mots et les associations d'idées*. Vol. 4. Paris: Société du Nouveau Littré Le Robert, 1978.
- _____. *Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française. Les mots et les associations d'idées*. Vol. 6. Paris: Société du Nouveau Littré Le Robert, 1978.
- Ruggieri, Giuseppe, éd. *Formes de vie chrétienne en Afrique. Forms of Christian Life in Africa*. Paris : L'Harmattan, 2014.
- SAC, éd. *Civilisation noire et Eglise catholique. Colloque d'Abidjan 12-17 septembre 1977*. Paris-Dakar: Présence Africaine-Les Nouvelles Editions Africaines, 1978.
- Santedi, Léonard Kinkupu. *Dogme et inculturation en Afrique. Perspective d'une théologie de l'invention*. Paris: Karthala, 2003.
- _____. *Les défis de l'évangélisation dans l'Afrique contemporaine*. Paris: Karthala, 2005.
- _____, éd. *La théologie et l'avenir des sociétés. Cinquante ans de l'école de Kinshasa*. Paris: Karthala, 2010.
- Sartre, Jean-Paul. *Théâtre. Les mouches, huis-clos, morts sans sépulture, la putain respectueuse*. Paris: Gallimard, 1947.
- Schatz, Klaus. *Papal Primacy. From Its Origins to the Present*. Collegeville, MN: The Liturgical Press, 1996.
- Schelkens, Karim, John A Dick and Jürgen Mettepenningen. *Aggiornamento? Catholicism from Gregory XVI to Benedict XVI*. Leiden-Boston: Brill, 2013.
- Schillebeeckx, Edward. *Expérience humaine et foi en Jésus Christ*. Traduction de J. Doré et C. Bonnet. Paris: Editions du Cerf, 1981.
- _____. *L'histoire des hommes, récit de Dieu*. Traduction d'Hélène Cornelis-Gevaert. Paris: Editions du Cerf, 1992.
- Shimba, Gilbert et Richard Kazadi. *Initiation à la théologie africaine*. Saint-Denis: Edilivre, 2012.

Strandes, Justus. *The Portuguese Period in East Africa*. Translated by Jean F. Wallwork. Nairobi: East African Literature Bureau, 1968.

Sundkler, Bengt. *The Christian Ministry in Africa*. London: SCM Press, 1962.

Sundkler, Bengt and Christopher Steed. *A History of the Church in Africa*. London: Cambridge University Press, 2000.

Tempels, Placide. *La philosophie bantoue*. Elisabethville: Imbelco, 1945.

_____. *Notre rencontre. 'Afin qu'ils soient un' Jn 17*. Léopoldville: Editions Centre d'Etudes Pastorales, 1962.

_____. *Bantu Philosophy*. Paris: Présence Africaine, 1969.

Tertullien. *Apologétique*. Traduction de Jean-Pierre Waltzing et Albert Severyns. Paris: Les Belles Lettres, 1971.

Thomas, Louis-Vincent et René Luneau. *La terre africaine et ses religions. Traditions et changements*. Paris: L'Harmattan, ²1980.

Torres, Sergio and Virginia Fabella, eds. *The Emergent Gospel. Theology from the Underside of History*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1978.

Vantini, John. *The Excavations at Faras. A Contribution to the History of Christian Nubia*. Bologna: Nigrizia, 1970.

_____. *Christianity in the Sudan*. Bologna: EMI, 1981.

2.2. DOCUMENTS NON PUBLIÉS

Aerts, Bruno. "Solidarity Born out of Communion': An Inquiry into the Social Dimension of Premonstratensian Spirituality." Romae : Pontificia Universitas Lateranensis, 1997.

Gaumer, Alan Matthew. "Ad Romam : A Study of the Development of Political Theology in the Donatist Controversy. How a Form of North African Christianity Utilized, Defied, and Was Defeated by the Roman Empire." Unpublished Advanced Master's Thesis, Faculty of Theology, K.U.Leuven, 2008.

_____. "Augustine's Appeal to Cyprian in the Donatist and Pelagian Controversies. A Study of the Legitimacy of the Use of Authority in Two Controversies in Roman North Africa." Unpublished Doctoral Dissertation, Faculty of Theology, K.U.Leuven, 2012.

Mukadi, Marcel. "L'Eglise famille de Dieu face au tribalisme en Afrique. Une ecclésiologie de la rencontre." Unpublished Doctoral Dissertation, Faculty of Theology, K.U.Leuven, 2005.

Mukuna Mutanda wa Mukendi. "La méthode missionnaire des PP. Capucins de la 'Missio Antiqua' dans les royaumes du Congo, de l'Angola et de Matamba 1645-1835." Roma : Pontificia Universitas Gregoriana, 1980.

Mulindahabi, Cassien. "Evaluation éthique de l'exhortation apostolique post-synodale 'Ecclesia in Africa'. Redécouvrir le chemin parcouru pour une Eglise famille de Dieu à l'ère de l'inculturation." Unpublished Master's Thesis, Faculté de Théologie, K.U.Leuven, 2010.

_____. "Etude analytique du principe de continuité dans les deux récents Synodes pour l'Afrique. Vers une éthique de reconstruction du tissu social africain." Unpublished Advanced Master's Thesis, Faculté de Théologie, K.U.Leuven, 2011.

Vignigbe, Athanase. "La palabre en Afrique traditionnelle sudsaharienne. Pour une analyse de la pensée communicationnelle du sujet africain. Extrait de la thèse de doctorat." Rome: Université Pontificale Salésienne, Faculté des sciences de la communication sociale, 2010.

3. ARTICLES

3.1. ARTICLES (CHAPITRES) DANS LES LIVRES

Ateba, Augustin Germain Messomo. "Le second Synode africain: La perspective ecclésiologique de son témoignage." Dans *Le deuxième Synode africain face aux défis socio-économiques et éthiques du continent. Document de travail*, éd. Joseph Ndi-Okalla, 147-153. Paris: Karthala, 2009.

Badidike, Tshambula. "Argumentation par emboîtement ou logique emboîtante. Cas de la palabre." Dans *Renaissance de la théologie négro-africaine. Mélanges en l'honneur du Prof. Bimwenyi-Kweshi*, éd. Kalamba Nsapo et Bilolo Mubabinge, 196-219. Munich-Freising, Kinshasa: Publications Universitaires Africaines, 2009.

Bakindika, Jean Bonane. "Fondements trinitaires de la mission et service de la réconciliation, de la justice et de la paix en Afrique." Dans *Le deuxième Synode africain face aux défis socio-économiques et éthiques du continent. Document de travail*, éd. Joseph Ndi-Okalla, 39-57. Paris: Karthala, 2009.

Béré, Paul. "The Word of God as Transformative Power in Reconciling African Christians." In *Reconciliation, Justice, and Peace. The Second African Synod*, ed. Agbonkhianmeghe E. Orobator, 48-58. Maryknoll, NY: Orbis Books, 2011.

Birba, Martin. "La mission sociale de l'Eglise. Orientations pour le second Synode africain." Dans *Le deuxième Synode africain face aux défis socio-économiques et éthiques du continent. Document de travail*, éd. Joseph Ndi-Okalla, 103-122. Paris: Karthala, 2009.

Boesak, Allan Aubrey. "Coming in out of the Wilderness." In *The Emergent Gospel. Theology from the Underside of History*, eds. Sergio Torres and Virginia Fabella, 76-95. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1978.

_____. "Liberation Theology in South Africa." In *African Theology en Route. Papers from the Pan-African Conference of Third World Theologians, December 17-23, 1977, Accra*, eds. Kofi Appiah-Kubi and Sergio Torres, 169-175. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1979.

Bujo, Bénézet. "Pour une éthique africano-christocentrique." Dans *Combats pour un Christianisme africain. Mélanges en l'honneur du professeur V. Mulago*, éd. Alphonse Ngindu Mushete, 21-31. Kinshasa: Faculté de Théologie Catholique de Kinshasa, 1981.

Buthelezi, Manas. "Toward Indigenous Theology in South Africa." In *The Emergent Gospel. Theology from the Underside of History*, eds. Sergio Torres and Virginia Fabella, 56-75. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1978.

Chenu, Bruno. "L'évangélisation dans ses défis spécifiques africains." Dans *Inculturation et conversion. Africains et Européens face au Synode des Eglises d'Afrique*, éd. Joseph Ndi-Okalla, 21-28. Paris: Karthala, 1994.

- Cheza, Maurice. "Le Synode... et après?" Dans *Le Synode africain. Histoires et textes*, éd. Maurice Cheza, 371-383. Paris: Karthala, 1996.
- _____. "Repères chronologiques. De l'idée d'un Concile africain à la tenue d'un synode." Dans *Le Synode africain. Histoires et textes*, éd. Maurice Cheza, 21-24. Paris: Karthala, 1996.
- _____. "Les espoirs déçus d'un concile africain." Dans *Changer la papauté?*, éd. Paul Tihon, 121-141. Paris: Editions du Cerf, 2000.
- _____. "Prémices et histoire des deux Synodes africains." Dans *Le deuxième Synode africain. Réconciliation, Justice et Paix*, éd. Maurice Cheza, 11-32. Paris: Karthala, 2013.
- Cone, James H. "A Black American Perspective on the Future of African Theology." In *African Theology en Route. Papers from the Pan-African Conference of Third World Theologians, December 17-23, 1977, Accra*, eds. Kofi Appiah-Kubi and Sergio Torres, 176-186. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1979.
- Czerny, Michael. "The Second African Synod and AIDS in Africa." In *Reconciliation, Justice, and Peace. The Second African Synod*, ed. Agbonkhianmeghe E. Orobator, 193-202. Maryknoll, NY: Orbis Books, 2011.
- Daley, Brian E. "Structures of Charity: Bishops' Gatherings and the See of Rome in the Early Church." In *Episcopal Conferences. Historical, Canonical, and Theological Studies*, ed. Thomas J. Reese, 25-58. Washington, D.C: Georgetown University Press, 1989.
- De Haes, René. "La théologie des religions après Vatican II." Dans *La pertinence du Christianisme en Afrique. 6^{ème} semaine théologique de Kinshasa, 19-23 juillet 1971*, éd. Faculté de Théologie Catholique de Kinshasa, 429-441. Kinshasa: Faculté de Théologie Catholique de Kinshasa, 1972.
- _____. "Recherches africaines sur le mariage chrétien." Dans *Combat pour un Christianisme africain. Mélanges en l'honneur du Professeur Vincent Mulago*, éd. Alphonse Ngindu Mushete, 33-43. Kinshasa: Faculté de Théologie Catholique de Kinshasa, 1981.
- De Maeseneer, Yves. "The Victim as Prophet ? Isaiah's Songs of the Suffering Servant Read in Kinshasa." In *Prophetic Witness in World Christianities. Rethinking Pastoral Care and Counselling*, Eds. Annemie Dillen and Anne Vandenhoeck, 185-192. Zürich: Lit Verlag GmbH & Co. KG Wien, 2011.
- Denis, Philippe. "Ebauches d'une géohistoire du Christianisme africain," dans *Formes de vie chrétienne en Afrique. Forms of Christian Life in Africa*, éd. Giuseppe Ruggieri, 26-48. Paris: L'Harmattan, 2014.
- Dussel, Enrique. "The Political and Ecclesial Context of Liberation Theology in Latin America." In *The Emergent Gospel. Theology from the Underside of History*, eds. Sergio Torres and Virginia Fabella, 175-192. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1978.
- Eboussi-Boulaga, Fabien. "Pour une catholicité africaine (Etapes et organisations)." Dans *Civilisation noire et Eglise catholique. Colloque d'Abidjan 12-17 septembre 1977*, éd. SAC, 331-370. Paris-Dakar: Présence Africaine-Les Nouvelles Editions Africaines, 1978.
- Ela, Jean-Marc. "Préface. Rencontrer Dieu sur les chemins de notre histoire." Dans *Le Synode africain. Histoires et textes*, éd. Maurice Cheza, 7-18. Paris: Karthala, 1996.

- Fasholé-Luke, Edward. "Introduction." In *Christianity in Independent Africa*, eds. Edward Fasholé-Luke et Al., 357-363. London: Rex Collings, 1978.
- Faye, Anne Béatrice. "Quand le genre s'invite à la seconde Assemblée du Synode pour l'Afrique!" Dans *Le deuxième Synode africain. Réconciliation, Justice et Paix*, éd. Maurice Cheza, 361-377. Paris: Karthala, 2013.
- Gadille, Jacques. "La 'transversale' contemplative des modèles missionnaires." Dans *La mutation des modèles missionnaires au XX^{ème} siècle*, éd. Jacques Gadille, 29-38. Paris: Operex, 1983.
- Gatwa, Tharcisse. "Théologies africaines. L'heure est venue!" Dans *Théologiens et théologiennes dans l'Afrique d'aujourd'hui*, eds. Maurice Cheza et Gérard van't Spijker, 5-17. Paris-Yaoundé: Karthala-Clé, 2007.
- Geffre, Claude. "En marge du Synode africain." Dans *Inculturation et conversion. Africains et Européens face au Synode des Eglises d'Afrique*, éd. Joseph Ndi-Okalla, 55-62. Paris: Karthala, 1994.
- Georger, Alphonse. "L'Eglise antique de l'Afrique du Nord." Dans *Histoire des chrétiens d'Afrique du Nord. Libye, Tunisie, Algérie, Maroc*, éd. Henri Teissier, 25-44. Paris: Desclée, 1991.
- Gibellini, Rosino. "Introduction. African Theologians Wonder... And Make Some Proposals." In *Paths of African Theology*, ed. Rosino Gibellini, 1-8. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1994.
- Gooder, Paula. "In Search of the Early 'Church': The New Testament and the Development of Christian Communities." In *The Routledge Companion to the Christian Church*, eds. Gerard Mannion and Lewis S. Mudge, 9-27. New York, NY: Routledge, 2008.
- Harry, Felicia. "La place des religieuses dans l'Eglise en Afrique." Dans *Le deuxième Synode africain. Réconciliation, Justice et Paix*, éd. Maurice Cheza, 160-161. Paris: Karthala, 2013.
- Hebga, Meinrad. "Liminaire. Un malaise grave." Dans *Personnalité africaine et catholicisme*, éd. Présence Africaine, 7-15. Paris: Présence Africaine, 1963.
- _____. "Christianisme et négritude." Dans *Des prêtres noirs s'interrogent. Cinquante ans après...* eds. Léonard Kinkupu Santedi, Gérard Bissainthe et Meinrad Hebga, 189-203. Paris: Karthala-Présence Africaine, 2006.
- Idowu, E. Bolaji. "Introduction." In *Biblical Revelation and African Beliefs*, eds. Kwesi A. Dickson and Paul Ellingworth, 9-16. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1969.
- _____. "Préface." Dans *Pour une théologie africaine. Rencontre de théologiens africains-Ibadan*, eds. Kwesi A. Dickson and Paul Ellingworth, 7-20. Yaoundé: Editions Clé, 1969.
- Ilboudo, Jean. "De l'histoire des missions à l'histoire de l'Eglise." Dans *Eglise et histoire de l'Eglise en Afrique. Actes du colloque de Bologne 22-25 octobre 1988*, éd. Giuseppe Ruggieri, 119-140. Paris: Beauchesne, 1988.
- Kabasele, André Mukenge. "Prophétie et engagement politique en Jérémie. Eléments pour une actualisation." Dans *Une théologie prophétique pour l'Afrique. Mélanges en l'honneur des professeurs Dosithée Atal Sa Angang et René De Haes*, eds. Léonard Kinkupu Santedi et André Mukenge Kabasélé, 17-38. Kinshasa: Facultés Catholiques de Kinshasa, 2004.
- Kabasélé, François. "Le Christ comme Ancêtre et Aînée." Dans *Chemins de la christologie africaine*, eds. F. Kabasélé, J. Doré et R. Luneau, 127-141. Paris: Desclée, 1986.

- _____. "Le Christ comme Chef." Dans *Chemins de la christologie africaine*, éd. F. Kabasélé, J. Doré et R. Luneau, 109-125. Paris: Desclée, 1986.
- Kanyandago, Peter. "'Let Us First Feed the Children' (Mk 7:27). The Church's Response to the Inequitable Extraction of Resources and Related Violence." In *Reconciliation, Justice, and Peace. The Second African Synod*, ed. Agbonkhianmeghe E. Orobator, 171-180. Maryknoll, NY: Orbis Books, 2011.
- Kazingufu, Gilbert. "Synods in the Life of the Church and in Particular the African Synod." In *What Happened at the African Synod?*, ed. Cecil McGarry, 12-32. Nairobi: Paulines Publications Africa, 1995.
- Knox, Peter. "Theology, Ecology, and Africa. No Longer Strange Bedfellows." In *Reconciliation, Justice, and Peace. The Second African Synod*, ed. Agbonkhianmeghe E. Orobator, 159-170. Maryknoll, NY: Orbis Books, 2011.
- Kolié, Cécé. "Jésus Guérisseur?" Dans *Chemins de la christologie africaine*, éd. F. Kabasélé, J. Doré et R. Luneau, 167-199. Paris: Desclée, 1986.
- Landousies, Jean. "Présence chrétienne en Algérie et en Tunisie du XII^{ème} au XIX^{ème} siècle." Dans *Histoire des chrétiens d'Afrique du Nord. Libye, Tunisie, Algérie, Maroc*, éd. Henri Teissier, 67-84. Paris: Desclée, 1991.
- Lourido Diaz, Ramon. "L'Eglise au Maroc du XII^{ème} au XIX^{ème} siècle." Dans *Histoire des chrétiens d'Afrique du Nord. Libye, Tunisie, Algérie, Maroc*, éd. Henri Teissier, 85-110. Paris: Desclée, 1991.
- Luneau, René. "Avant-propos." Dans *Les évêques d'Afrique parlent (1969-1991). Documents pour le Synode africain*, éd. Maurice Cheza, Henri Derroitte et René Luneau, 13-16. Paris: Centurion, 1992.
- _____. "Introduction. 'Alors que s'approche le troisième millénaire...'" Dans *Tous les chemins ne mènent plus à Rome. Les mutations actuelles du catholicisme*, éd. René Luneau et Patrick Michel, 9-29. Paris: Albin Michel, 1995.
- _____. "Postface. Second Synode africain (octobre 2009)." Dans *Le deuxième Synode africain. Réconciliation, Justice et Paix*, éd. Maurice Cheza, 419-421. Paris: Karthala, 2013.
- Magesa, Laurenti. "On Speaking Terms. African Religion and Christianity in Dialogue." In *Reconciliation, Justice, and Peace. The Second African Synod*, ed. Agbonkhianmeghe E. Orobator, 25-36. Maryknoll, NY: Orbis Books, 2011.
- Majawa, C. "The Church in Africa in service to Reconciliation, Justice, and Peace." In *CUEA's Proceeding of the 10th Interdisciplinary Theological Session*, ed. C. Majawa, 379-386. Nairobi: CUEA Publications, 2008.
- Malula, Joseph Albert. "Adresse du nouveau président du SCEAM, le 20 juillet 1984." Dans *Œuvres complètes du cardinal Malula. Textes biographiques et généraux*. Vol. 2, éd. Léon de Saint Moulin, 234-235. Kinshasa: Facultés Catholiques de Kinshasa, 1997.
- _____. "Allocution lors de la visite ad limina du 12 avril 1983." Dans *Œuvres complètes du cardinal Malula. Textes biographiques et généraux*. Vol 2, éd. Léon de Saint Moulin, 223-224. Kinshasa: Facultés Catholiques de Kinshasa, 1997.

- _____. "Discours d'ouverture de la 8^{ème} Assemblée plénière du SCEAM 1987." Dans *Œuvres complètes du cardinal Malula. Textes biographiques et généraux*. Vol. 2, éd. Léon de Saint Moulin, 253-264. Kinshasa: Facultés Catholiques de Kinshasa, 1997.
- _____. "L'âme de l'Afrique noire." Dans *Œuvres complètes du cardinal Malula. Textes concernant l'inculturation et les abbés*. Vol. 3, éd. Léon de Saint Moulin, 19-34. Kinshasa: Facultés Catholiques de Kinshasa, 1997.
- _____. "L'Eglise a besoin des laïcs qui restent laïcs." Dans *Œuvres complètes du cardinal Malula. Textes concernant le laïcat et la société*. Vol. 6, éd. Léon de Saint Moulin, 51-53. Kinshasa: Facultés Catholiques de Kinshasa, 1997.
- _____. "L'Eglise à l'heure de l'africanité." Dans *Œuvres complètes du cardinal Malula. Textes concernant l'inculturation et les abbés*. Vol. 3, éd. Léon de Saint Moulin, 49-56. Kinshasa: Facultés Catholiques de Kinshasa, 1997.
- _____. "L'évangélisation de l'Afrique et du Zaïre." Dans *Œuvres complètes du cardinal Malula. Textes biographiques et généraux*. Vol. 2, éd. Léon de Saint Moulin, 196-198. Kinshasa: Facultés Catholiques de Kinshasa, 1997.
- _____. "Mariage et famille en Afrique." Dans *Œuvres complètes du cardinal Malula. Textes concernant la famille. Théâtres et chants*. Vol. 7, éd. Léon de Saint Moulin, 135-144. Kinshasa: Facultés Catholiques de Kinshasa, 1997.
- Mazombwe, Medardo Joseph. "Conséquences humaines de la dette extérieure." Dans *Le Synode africain. Histoires et textes*, éd. Mauric Cheza, 142-143. Paris: Karthala, 1996.
- Mbalula, Marie-Bernard Alima. "Les dons de la femme." Dans *Le deuxième Synode africain. Réconciliation, Justice et Paix*, éd. Maurice Cheza, 159-160. Paris: Karthala, 2013.
- Mkenda, Festo. "Language, Politics, and Religious Dialogue. The Case of Kiswahili in Eastern Africa." In *Reconciliation, Justice, and Peace. The Second African Synod*, ed. Agbonkhianmeghe E. Orabator, 37-47. Maryknoll, NY: Orbis Books, 2011.
- Moendo-Lenoir, Bernadette Nimy. "La famille africaine, lieu d'humanité (valeur et respect de la vie)." Dans *Eglise famille, Eglise fraternité. Perspectives post-synodales. Actes de la XX^{ème} semaine théologique de Kinshasa du 26 novembre au 2 décembre 1995*, éd. Facultés Catholiques de Kinshasa, 91-107. Kinshasa: Facultés Catholiques de Kinshasa, 1997.
- Mombé, Paterne-Auxence. "Moving Beyond the Condom Debate." In *Reconciliation, Justice, and Peace. The Second African Synod*, ed. Agbonkhianmeghe E. Orabator, 203-213. Maryknoll, NY: Orbis Books, 2011.
- Monsengwo, Laurent Pasinya. "Synode spécial pour l'Afrique. Pertinence et attentes." Dans *Quelle Eglise pour l'Afrique du troisième millénaire? Actes de la Dix-huitième semaine théologique de Kinshasa du 21 au 27 avril 1991*, éd. Facultés Catholiques de Kinshasa, 11-20. Kinshasa: Facultés Catholiques de Kinshasa, 1991.
- Moore, Basil. "What Is Black Theology?" In *The Challenge of Black Theology in South Africa*, ed. Basil Moore, 1-10. Atlanta, GA: John Knox Press, 1974.
- Motlhabi, Mokgethi. "The Historical Origins of Black Theology." In *The Unquestionable Right to be Free. Black Theology from South Africa*, eds. Itumeleng Jerry Mosala and Buti Tlhaagale, 37-56. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1986.

- Mubangizi, Odomaro. "Agent of Reconciliation, Justice, and Peace. The Church in Africa in an Era of Globalization." In *Reconciliation, Justice, and Peace. The Second African Synod*, ed. Agbonkhanmeghe E. Orobator, 105-116. Maryknoll, NY: Orbis Books, 2011.
- Mudimbe-Boyi, Mbulamuanza. "La pratique missionnaire des Capucins italiens dans l'ancien royaume du Congo (XVII-XVIII^e s) d'après leurs relations." Dans *Combats pour un Christianisme africain. Mélanges en l'honneur du professeur V. Mulago*, éd. Alphonse Ngindu Mushete, 51-61. Kinshasa: Faculté de Théologie Catholique de Kinshasa, 1981.
- Mugambi, Jesse Ndwiga Kanyua. "Theology of Reconstruction." In *African Theology on the Way. Current Conversations*, ed. Diane B. Stinton, 139-149. London: SPCK, 2010.
- Mulago, Vincent. "Nécessité de l'adaptation missionnaire chez les bantu du Congo." Dans *Des prêtres noirs s'interrogent. Cinquante ans après...*, éd. Léonard Kinkupu Santedi, Gérard Bissainthe et Meinrad Hebga, 19-40. Paris: Karthala-Présence Africaine, 2006.
- Mushete, Alphonse Ngindu. "An Overview of African Theology." In *Paths of African Theology*, ed. Rosino Gibellini, 9-26. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1994.
- _____. "Défis de la mission et voies des recherches théologiques en Afrique." Dans *L'avenir de l'activité missionnaire "Ad Gentes". Perspectives pour le XXI^{ème} siècle*, éd. Tharcisse Tshibangu, 424-436. Kinshasa: Médiaspaul, 2005.
- Mveng, Engelbert. "The Historical Background of the African Synod." In *The African Synod. Documents, Reflections, Perspectives*, ed. Maura Browne, 20-31. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1996.
- Mveng, Engelbert et Al. "Propos de théologiens africains." Dans *Le Synode africain. Histoires et textes*, éd. Maurice Cheza, 385-391. Paris: Karthala, 1996.
- Ndingi, Raphael S Mwana'a Nzeki. "Reconnaître le mariage traditionnel." Dans *Le Synode africain. Histoires et textes*, éd. Maurice Cheza, 126-128. Paris: Karthala, 1996.
- Ndi-Okalla, Joseph. "Introduction. L'Eglise en Afrique au service de la réconciliation, de la justice et de la paix." Dans *Le deuxième Synode africain face aux défis socio-économiques et éthiques du continent. Document de travail*, éd. Joseph Ndi-Okalla, 5-10. Paris: Karthala, 2009.
- _____. "Le second Synode africain: Une missiologie intégrale et systématique." Dans *Le deuxième Synode africain face aux défis socio-économiques et éthiques du continent. Document de travail*, éd. Joseph Ndi-Okalla, 13-25. Paris: Karthala, 2009.
- New People Editorial Staff (Nairobi). "An Open Letter to the Holy Father. An African Synod without Africa?" In *The African Synod. Documents, Reflections, Perspectives*, ed. Maura Browne, 61-67. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1996.
- Ngoy, Nestor. "Sectes, exorcisme, sorcellerie." Dans *Le Synode africain. Histoires et textes*, éd. Maurice Cheza, 105-108. Paris: Karthala, 1996.
- Ngoyi, Albertine Tshibilondi. "Marcel Tshiamalenga Ntumba. Un philosophe attentif à la problématique de la théologie africaine." Dans *Théologie africaine au XXI^e siècle. Quelques figures*. Vol. 2, éd. Bénédet Bujo et Juvénal Ilunga Muya, 162-179. Fribourg: Academic Press Fribourg, 2005.

- Nsapo, Kalamba. "Trinité et inculturation. Etude critique." Dans *Renaissance de la théologie négro-africaine. Mélanges en l'honneur du prof. Bimwenyi-Kweshi*, eds. Kalamba Nsapo et Bilolo Mukabinge, 48-70. Munich-Freising, Kinshasa: Publications Universitaires Africaines, 2009.
- Odozor, Paulinus I. "Africa and the Challenge of Foreign Religious/Ethical Ideologies, Viruses, and Pathologies." In *Reconciliation, Justice, and Peace. The Second African Synod*, ed. Agbonkhianmeghe E. Orobator, 214-225. Maryknoll, NY: Orbis Books, 2011.
- Okure, Teresa. "Church-Family of God. The place of God's Reconciliation, Justice, and Peace." In *Reconciliation, Justice, and Peace. The Second African Synod*, ed. Agbonkhianmeghe E. Orobator, 13-24. Maryknoll, NY: Orbis Books, 2011.
- Opongo, Elias Omondi. "Inventing Creative Approches to Complex Systems of Injustice. A New Call for a Vigilant and Engaged Church." In *Reconciliation, Justice, and Peace. The Second African Synod*, ed. Agbonkhianmeghe E. Orobator, 73-83. Maryknoll, NY: Orbis Books, 2011.
- Orobator, Agbonkhianmeghe E. "Introduction. The Synod as Ecclesial Conversation." In *Reconciliation, Justice, and Peace. The Second African Synod*, ed. Agbonkhianmeghe E. Orobator, 1-10. Maryknoll, NY: Orbis Books, 2011.
- Pénoukou, Efoé-Julien. "Introduction théologique. Chemins d'Eglise en Afrique." Dans *Les évêques d'Afrique parlent (1969-1991). Documents pour le Synode africain*, eds. Maurice Cheza, Henri Derroitte et René Luneau, 19-33. Paris: Centurion, 1992.
- Plumer, Eric. "The Development of Ecclesiology: Early Church to the Reformation." In *The Gift of the Church: A Textbook of Ecclesiology in Honor of Patrick Granfield*, ed. Peter Phan. Collegeville, MN: Liturgical Press, 2000.
- Poucouta, Paulin. "L'héritage théologique du deuxième Synode africain." Dans *Le deuxième Synode africain. Réconciliation, Justice et Paix*, éd. Maurice Cheza, 345-360. Paris: Karthala, 2013.
- Rakotondravahatra, Jean-Guy. "Fonction des théologiens." Dans *Le Synode africain. Histoires et textes*, éd. Maurice Cheza, 157. Paris: Karthala, 1996.
- Sabbadin, Filiberto. "L'Eglise de Libye du XVII^{ème} siècle au XIX^{ème} siècle." Dans *Histoire des chrétiens d'Afrique du Nord. Libye, Tunisie, Algérie, Maroc*, éd. Henri Teissier, 111-114. Paris: Desclée, 1991.
- Salla, Jean-Bertrand. "Evangélisation et actualité de l'enseignement social de l'Eglise. Retour sur les Lineamenta du second Synode." Dans *Le deuxième Synode africain face aux défis socio-économiques et éthiques du continent. Document de travail*, éd. Joseph Ndi-Okalla, 123-132. Paris: Karthala, 2009.
- Sangu, Jérôme. "Localisation ou africanisation. Exposé de Mgr Sangu lors de la 4^{ème} Assemblée plénière du SCEAM en 1975." Dans *Les évêques d'Afrique parlent (1969-1991). Documents pour le Synode africain*, eds. Maurice Cheza, Henri Derroitte et René Luneau, 125-126. Paris: Centurion, 1992.
- Sanon, Anselme Titianma. "Jésus, Maître d'initiation." Dans *Chemins de la christologie africaine*, eds. F. Kabasélé, J. Doré et R. Luneau, 143-166. Paris: Desclée, 1986.
- . "Mise en place d'une Eglise famille." Dans *Les évêques d'Afrique parlent (1969-1991). Documents pour le Synode africain*, eds. Maurice Cheza, Henri Derroitte et René Luneau, 96-98. Paris: Centurion, 1992.

- Santedi, Léonard Kinkupu. "Hors du monde point de salut". Réflexions sur le salut chrétien en Afrique à l'heure de la mondialisation." Dans *Repenser le salut chrétien dans le contexte africain. Actes de la XXIII^{ème} semaine théologique de Kinshasa du 10 au 15 mars 2003*, eds. Facultés Catholiques de Kinshasa, 161-185. Kinshasa: Facultés Catholiques de Kinshasa, 2004.
- _____. "La mission prophétique de l'Eglise famille de Dieu en Afrique. Perspectives post-synodales." Dans *Une théologie prophétique pour l'Afrique. Mélanges en l'honneur des professeurs Dosithée Atal Sa Angang et René De Haes*, eds. Léonard Kinkupu Santedi et André Mukenge Kabasélé, 319-338. Kinshasa: Facultés Catholiques de Kinshasa, 2004.
- _____. "Quelle théologie pour quelle évangélisation en Afrique." Dans *L'avenir de l'activité missionnaire 'Ad Gentes'. Perspectives pour le XXI^{ème} siècle*, éd. Tharcisse Tshibangu, 394-423. Kinshasa: Médiaspaul, 2005.
- _____. "Introduction." Dans *Des prêtres noirs s'interrogent. Cinquante ans après...*, eds. Léonard Kinkupu Santedi, Gérard Bissainthe et Meinrad Hebga, i-xxii. Paris: Karthala-Présence Africaine, 2006.
- Sarpong, Peter K. "Conclusion." In *The African Synod. Documents, Reflections, Perspectives*, ed. Maura Browne, 220-226. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1996.
- Sastre, Robert. "Liturgie romaine et négritude." Dans *Des prêtres noirs s'interrogent. Cinquante ans après...*, eds. Léonard Kinkupu Santedi, Gérard Bissainthe et Meinrad Hebga, 153-169. Paris: Karthala-Présence Africaine, 2006.
- Soédé, Nathanaël Yaovi. "The Enduring Scourge of Poverty and Evangelization in Africa." In *Reconciliation, Justice, and Peace. The Second African Synod*, ed. Agbonkhianmeghe E. Orobator, 181-190. Maryknoll, NY: Orbis Books, 2011.
- Stinton, Diane B. "Introduction. Conversations 'on the Way'." In *African Theology on the Way. Current Conversations*, ed. Diane B. Stinton, xv-xx. London: SPCK, 2010.
- Teissier, Henri. "Disparition de l'ancienne Eglise d'Afrique." Dans *Histoire des chrétiens d'Afrique du Nord. Libye, Tunisie, Algérie, Maroc*, éd. Henri Teissier, 45-64. Paris: Desclée, 1991.
- _____. "Introduction." Dans *Histoire des chrétiens d'Afrique du Nord. Libye, Tunisie, Algérie, Maroc*, éd. Henri Teissier, 11-15. Paris: Desclée, 1991.
- Tese, Nyeme. "Eglise famille, une chance pour l'Afrique." Dans *Eglise famille, Eglise fraternité. Perspectives post-synodales. Actes de la XX^{ème} semaine théologique de Kinshasa du 26 novembre au 2 décembre 1995*, eds. Facultés Catholiques de Kinshasa, 379-384. Kinshasa: Facultés Catholiques de Kinshasa, 1997.
- Theobald, Christoph. "Introduction." Dans *Vatican II. L'intégralité. Edition bilingue révisée avec tables biblique et analytique et index des sources. Introduction de Christoph Theobald*, éd. Bayard Compact, i-xxxiv. Paris: Bayard, 2002.
- Tlhagale, Buti. "On Violence. A Township Perspective." In *The Unquestionable Right to be Free. Black Theology from South Africa*, eds. Itumeleng Jerry Mosala and Buti Tlhagale, 135-151. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1986.
- Torres, Sergio. "Opening Address (Dar-es-Salaam)." In *The Emergent Gospel. Theology from the Underside of History*, eds. Sergio Torres and Virginia Fabella, 1-6. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1978.

- _____. "Discours d'ouverture au colloque." Dans *Théologies du Tiers-Monde. Du conformisme à l'indépendance: Colloque de Dar-es-Salaam et ses prolongements*, eds. Pierre Buis et René Tabard, 5-10. Paris: L'Harmattan, 1979.
- _____. "Opening Address (Accra)." In *African Theology en Route. Papers from the Pana-African Conference of Third World Theologians, December 17-23, 1977, Accra*, eds. Kofi Appiah-Kubi and Sergio Torres, 3-10. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1979.
- Tshibangu, Tharcisse. "The Task of African Theologians." In *African Theology en Route. Papers from the Pan-African Conference of Third World Theologians, December 17-23, 1977, Accra*, eds. Kofi Appiah-Kubi and Sergio Torres, 73-79. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1979.
- Tusingire, Frederick. "The Church in Africa in Service to Peace." Dans *Le deuxième Synode africain face aux défis socio-économiques et éthiques du continent. Document de travail*, éd. Joseph Ndi-Okalla, 133-144. Paris: Karthala, 2009.
- Tutu, Desmond. "The Theology of Liberation in Africa." In *African Theology en Route. Papers from the Pan-African Conference of Third World Theologians, December 17-23, 1977, Accra*, eds. Kofi Appiah-Kubi and Sergio Torres, 162-168. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1979.
- Ukwuije, Bède. "La mission du théologien. Un point de vue africain." Dans *Théologiens et théologiennes dans l'Afrique d'aujourd'hui*, eds. Maurice Cheza et Gérard van't Spijker, 25-42. Paris-Yaoundé: Karthala-Clé, 2007.
- Ung'eyowun, Etienne Bediwegi. "Le profil de Jérémie comme prophète." Dans *Une théologie prophétique pour l'Afrique. Mélanges en l'honneur des professeurs Dosithée Atal Sa Angang et René De Haes*, eds. Léonard Kinkupu Santedi et André Mukenge Kabasélé, 39-51. Kinshasa: Facultés Catholiques de Kinshasa, 2004.
- Verstraeten, Johan. "Re-thinking Catholic Social Thought as Tradition." In *Catholic Social Thought: Twilight or Renaissance, BELT 157*, eds. J. S. Bosswell, F.P. McHugh and J. Verstraeten, 59-77. Leuven: Peeters University Press, 2000.
- Waliggo, John Mary. "'The Synod of Hope' at a Time of Crisis in Africa." In *The African Synod. Documents, Reflections, Perspectives*, ed. Maura Browne, 199-210. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1996.
- _____. "'The Synod of Hope' at Time of Crisis in Africa." In *African Theology on the Way. Current Conversations*, ed. Diane B. Stinton, 35-45. London: SPCK, 2010.
- Waswandi, Athanase Kakule. "L'Eglise famille, initiatrice d'une vie nouvelle." Dans *Eglise famille, Eglise fraternité. Perspectives post-synodales. Actes de la XX^{ème} semaine théologique de Kinshasa du 26 novembre au 2 décembre 1995*, eds. Facultés Catholiques de Kinshasa, 295-322. Kinshasa: Facultés Catholiques de Kinshasa, 1997.
- 3.2. ARTICLES DANS LES REVUES ET MAGAZINES
- Abuna, Paulos. "Carrying the Cross of Christ in the Cradle of Mankind. Reflection by His Holiness Abuna Paulos, Patriarch of the Ethiopian Orthodox Tewahedo Church." *L'Osservatore Romano*, 7 October 2009, 11.
- Afan, Roger Mawuto. "Valeurs éthiques impliquées dans le concept d'Eglise famille." *RUCAO*, no. 20 (2004): 123-135.

- Aina, Raymond Olusesan. "The Second Synod for Africa and Its Lineamenta: Questions and Suggestions." *AFER. African Ecclesial Review* 49, no. 3-4 (2007): 155-183.
- Amaladoss, Michaël. "La mission comme prophétie." *Spiritus* 33, no. 128 (1992): 263-275.
- Begasse De Dhaem, Amaury. "La 'théologie de la filiation' de Joseph Wresinski. 'L'Esprit lui-même témoigne avec notre esprit que nous sommes enfants de Dieu' (Rm 8, 16)," *Nouvelle Revue Théologique* 134, no. 1 (2012): 38-57.
- Bere, Zacharie. "La charte africaine des droits de l'homme et des peuples. Quels défis pour l'Eglise en Afrique?" *RUCAO*, no. 20 (2004): 153-169.
- _____. "Sens et portée de la parole en communauté." *RUCAO*, no. 22 (2004): 33-46.
- Bimwenyi-Kweshi, Oscar. "Déplacements. À l'origine de l'Association Œcuménique de théologiens du Tiers-Monde." *Bulletin de Théologie Africaine* 2, no. 3 (1980): 41-53.
- _____. "Inculturation en Afrique et attitude des agents de l'évangélisation." *Bulletin de Théologie Africaine* 3, no. 5 (1981): 5-17.
- Bontinck, François. "Ndodidiki Ne-Kinu a Mubemba. Premier évêque kongo (c.1495-c.1531)." *Revue Africaine de Théologie* 3, no. 6 (1979): 149-169.
- Bujo, Bénézet. "Nos ancêtres, ces saints inconnus." *Bulletin de Théologie Africaine* 1, no. 2 (1979): 165-178.
- Centre Media New People. "Lettre ouverte au Saint-Père." *Africa News Bulletin / Bulletin d'Information Africaine (ANB-BIA)*, 1^{er} mars 1993.
- Cheza, Maurice. "Du Concile œcuménique au Synode africain." *La Foi et le Temps* XXIII, no. 6 (1993): 486-501.
- _____. "L'Eglise et les défis de la société africaine. Perspectives pour le 2^{ème} Synode africain (Louvain-La-Neuve, 13 mai 2008)." *Revue Théologique de Louvain* 39, no. 4 (2008): 584-586.
- _____. "L'Eglise et les défis de la société africaine. Réflexions et propositions en vue du 2^{ème} Synode africain (Louvain-La-Neuve, 14 Octobre 2008)." *Revue Théologique de Louvain* 40, no. 2 (2009): 300-302.
- Collectif. "Pour un concile pan-africain." *Informations Catholiques Internationales*, no. 527 (1978): 15-16.
- _____. "En route vers le Sénégal, le pape porte un regard sur l'actualité. Rencontre du Saint-Père avec les journalistes le 19/2/1992." *L'Osservatore Romano*, 3 mars 1992, 3.
- _____. "Symposium des évêques d'Afrique et d'Europe." *DC CI*, no. 2325 (2004): 1012.
- _____. "L'Eglise et le Sida." *DC CVI*, no. 2422 (2009): 377.
- _____. "La composition du Synode." *DC CVI*, no. 2433 (2009): 1001-1004.
- _____. "Voyage apostolique de Benoît XVI au Cameroun et en Angola." *DC CVI*, no. 2422 (2009): 369.

- Congar, Yves. "Des précédents depuis quatre siècles." *Informations Catholiques Internationales*, no. 527 (1978): 16.
- De Haes, René. "Liminaire." *Revue Africaine de Théologie* 12, no. 23-24 (1988): 9-14.
- De Witte, Charles-Martial. "Les bulles pontificales et l'expansion portugaise au XV^{ème} siècle." *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 48 (1953): 683-718.
- _____. "Les bulles pontificales et l'expansion portugaise au XV^{ème} siècle." *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 49 (1954): 438-461.
- _____. "Les bulles pontificales et l'expansion portugaise au XV^{ème} siècle." *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 51 (1956): 413-453, 809-836.
- _____. "Les bulles pontificales et l'expansion portugaise au XV^{ème} siècle." *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 53 (1958): 5-46, 443-471.
- Dejaifve, G. "Orient et Occident chrétien: Deux théologies?" *Nouvelle Revue Théologique* LXXXII, no. 1 (1960): 3-19.
- Diambanza, Vata. "Messe de clôture." *Renaître: Bimensuel chrétien d'information et d'opinion* 3, no. 12-13 (1994): 27-28.
- _____. "Synode des évêques: D'une semaine à l'autre..." *Renaître: Bimensuel chrétien d'information et d'opinion* 3, no. 12-13 (1994): 10-14.
- Dickson, Kwesi A. "Continuity and Discontinuity between the Old Testament and African Life and Thought." *Bulletin de Théologie Africaine* 1, no. 2 (1979): 179-193.
- Dierckxsens, Wim. "L'alternative post-capitaliste." *Spiritus* 43, no. 166 (2002): 27-39.
- Dufourcq, Elisabeth. "Pauline Jaricot, un esprit novateur parce qu'évangélique." *DC CIX*, no. 2484 (2012): 183-187.
- Dujarier, Michel. "La tradition synodale africaine." *Concilium*, no. 239 (1992): 13-26.
- Dunn, Geoffrey D. "Cyprian of Carthage and the Episcopal Synod of Late 254." *Revue des Etudes Augustiniennes* 48, no. 2 (2002): 229-247.
- _____. "Heresy and Schism According to Cyprian of Carthage." *The Journal of Theological Studies* 55, no. 2 (2004): 551-574.
- _____. "Cyprian's Rival Bishops and their Communities." *Augustinianum* 45, no. 1 (2005): 61-93.
- _____. "Validity of Baptism and Ordination in the African Response to the 'Rebaptism' Crisis: Cyprian of Carthage's Synod of Spring 256." *Theological Studies* 67, no. 2 (2006): 257-274.
- Eboussi-Boulaga, Fabien. "Métamorphoses africaines." *Christus* 20, no. 77 (1973): 29-39.
- _____. "La démission." *Spiritus* 15, no. 56 (1974): 276-287.
- Guetny, Jean-Paul. "Le Synode en quinze questions." *L'Actualité Religieuse dans le Monde*, no. 121 (1994): 23-29.
- Heijke, Jan. "African Synod, Colonization of Africa?" *Exchange* 21, no. 3 (1992): 177-230.

- _____. "The African Bishops' Synod of 1994." *Exchange* 25, no. 2 (1996): 136-162.
- Henriot, Peter. "Disappointments, Fears... and Hopes." *Africa News Bulletin / Bulletin d'Information Africaine (ANB-BIA)*, 15 mai 1993, 1.
- Ilunga, F. Mbala. "La vie éternelle comme réalité intégrale. Une vision holistique de l'eschatologie chrétienne à partir de l'horizon de la cosmologie contemporaine." *Revue Africaine de Théologie* 25, no. 56 (2004): 209-225.
- Kabasele, André Mukenge. "Les enjeux du Synode africain. L'Eglise en Afrique aux abords du 3^{ème} millénaire." *Nouvelle Revue Théologique*, no. 116 (1994): 161-180.
- Kembe, Donatien Ejiba. "Tel lieu, telle catéchèse. Catéchiser sous l'arbre à palabre en Afrique." *Revue Africaine de Théologie* 27, no. 53 (2003): 81-97.
- Kipanza, Bertin. "Le Synode africain à la lumière de la palabre africaine." *La Foi et le Temps* XXIII, no. 6 (1993): 502-510.
- Kodjo, Edem. "La foi souvent trahie par le pouvoir." *DC CVI*, no. 2434 (2009): 1058.
- Kolie, Apollinaire Cécé. "L'évangélisation dans l'esprit de l'Ecclesia in Africa." *RUCAO*, no. 20 (2004): 69-80.
- Le Guillou, M-J. "Présentation des propositions de la Commission Internationale de Théologie." *DC LXX*, no. 1632 (1973): 460-461.
- Luneau, René. "Pour le cardinal Malula, 'l'Eglise a besoin des laïcs qui restent laïcs'." *L'Actualité Religieuse dans le Monde*, no. 34 (1986): 33-34.
- _____. "Les attentes de l'Eglise catholique en Occident." *Concilium*, no. 239 (1992): 113-118.
- _____. "Le fondateur de Présence Africaine, Alioune Diop." *L'Actualité Religieuse dans le Monde*, no. 121 (1994): 27.
- _____. "Un homme roc sur lequel on pouvait bâtir. Le cardinal Joseph Malula." *L'Actualité Religieuse dans le Monde*, no. 121 (1994): 25.
- Lwaminda, Peter. "How Has the 'Ecclesia in Africa' Made a Difference in the AMECEA Region with Respect to Reconciliation, Justice, and Peace." *AFER. African Ecclesial Review* 51, no. 3 (2009): 216-241.
- Malula, Joseph Albert. "L'Eglise à l'heure de l'africanité." *Eglise et Mission*, no. 196 (1974): 12-21.
- _____. "Mariage et famille en Afrique. Intervention du cardinal Malula au Congrès de Yaoundé." *DC LXXXI*, no. 1880 (1984): 870-874.
- Maninge, Jean-Pierre. "Pour un concile africain." *L'Actualité Religieuse dans le Monde*, no. 25 (1985): 22-30.
- _____. "Afrique: Les Eglises et la justice." *L'Actualité Religieuse dans le Monde*, no. 48 (1987): 34.
- _____. "Pour l'Afrique, le pape décide une Assemblée spéciale du synode des évêques." *L'Actualité Religieuse dans le Monde*, no. 64 (1989): 11.

- Maurier, H. "La mission demain à la lumière de la mission hier." *Eglise et Mission*, no. 205 (1977): 34-46.
- Monsengwo, Laurent Pasinya. "The Catholic Church in Africa. Archbishop Laurent Monsengwo Pasinya on 'Ecclesia in Africa'." *L'Osservatore Romano*, 14 October 2009, 22-25.
- Mukabi, Loudzou Ngaluley. "La fonction du juge dans la palabre africaine chez les Ding. Etude comparée au rôle du juge dans les procès matrimoniaux selon les c.c. 1676-1677." *Revue Africaine des Sciences de la Mission* 6, no. 10-11 (1999): 111-143.
- Mushete, Alphonse Ngindu. "Unité et pluralité de la théologie." *Revue du Clergé Africain* 22, no. 6 (1967): 593-615.
- _____. "L'Eglise et le dialogue des cultures." *Bulletin de Théologie Africaine* 2, no. 3 (1980): 5-13.
- _____. "Les thèmes majeurs de la théologie africaine." *Bulletin de Théologie Africaine* 7, no. 13-14 (1985): 279-292.
- Mveng, Engelbert. "La rentrée de l'Afrique dans l'Eglise." *Parole et Mission* 12, no. 46 (1969): 362-376.
- _____. "Eglise et solidarité pour les pauvres en Afrique." *Bulletin de Théologie Africaine* 7, no. 13-14 (1985): 297-309.
- _____. "Le Synode africain. Prolégomènes pour un Concile africain?" *Concilium*, no. 239 (1992): 149-169.
- Napier, Wilfrid Fox. "Allocution de Mgr Napier, président de la Conférence épiscopale." *DC LXXXIX*, no. 2053 (1992): 623-624.
- N'Dayen, Joachim. "Rapports des Eglises locales avec Rome et rôle de la Conférence des évêques d'Afrique noire." *Concilium*, no. 126 (1977): 79-87.
- Ngila, Bompoti. "L'usage symbolique de l'habillement dans la palabre Bolia au Zaïre." *Revue Africaine des Sciences de la Mission* 3, no. 4 (1996): 121-129.
- Nothomb, Dominique. "L'Eglise famille: Concept-clé du Synode des évêques pour l'Afrique." *Nouvelle Revue Théologique* 117, no. 1 (1995): 44-64.
- N'Soki, K. "Genèse de l'expression 'Théologie africaine'." *Telema* 4, no. 20 (1979): 43-57.
- Okambawa, Kolorunko Wilfrid. "Parole et silence." *RUCAO*, no. 24 (2005): 97-111.
- Parthenios, Koinidis. "Les attentes des Eglises orthodoxes." *Concilium*, no. 239 (1992): 125-129.
- Pengo, Polycarp. "Rapport du Cardinal Polycarp Pengo pour les Conférences épiscopales d'Afrique et de Madagascar (SCEAM)." *DC CIX*, no. 2501 (2012): 1047-1048.
- Pénoukou, Efoé-Julien. "Prêtres missionnaires et avenir des Eglises africaines." *Concilium*, no. 126 (1977): 71-77.
- Poucouta, Paulin. "Afrique, quelles alternatives à la mondialisation?" *Spiritus* 43, no. 166 (2002): 40-53.

- Presse Release. "Synod Pre-preparatory Commission Meets to Prepare for Special Assembly for Africa." *L'Osservatore Romano*, 16 January 1989, 5, 16.
- Quenum, Alphonse. "Palabre africaine et quête de la vérité dans une Afrique morcelée." *RUCAO*, no. 24 (2005): 87-96.
- Ratzinger, Joseph. "La publication de la version anglaise du Catéchisme de l'Eglise Catholique. Intervention du cardinal Ratzinger, Préfet de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi." *L'Osservatore Romano*, 10 Mai 1994, 81.
- Robin, Georges. "Premières indications pour le Synode africain." *L'Actualité Religieuse dans le Monde*, no. 68 (1989): 12-13.
- Rouet, Albert. "Mondialisation et respect de l'homme." *Spiritus* 43, no. 166 (2002): 115-129.
- Santedi, Léonard Kinkupu. "Dogme et inculturation en Afrique." *Revue Africaine de Théologie* 18, no. 35 (1994): 65-82.
- _____. "Pour une nouvelle sagesse d'habiter le monde." *Revue Africaine de Théologie* 25, no. 56 (2004): 167-170.
- Serufuri, Paul Hakiza. "Les âges de l'évangélisation de l'Afrique." *Revue Africaine des Sciences de la Mission* 1, no. 1 (1994): 117-131.
- Sodano, Angelo. "La position du Saint-Siège avant la prochaine Conférence Internationale sur la population et le développement. Intervention du cardinal Angelo Sodano." *DC XCI*, no. 2095 (1994): 520-523.
- Soédé, Nathanaël Yaovi. "Du Concile au Synode africain: Historique et options fondamentales. Quel intérêt?" *RUCAO*, no. 20 (2004): 5-28.
- Studer, Basile. "Encore 'la théologie africaine'." *Revue du Clergé Africain* 16, no. 2 (1961): 105-129.
- Tshibangu, Tharcisse. "Vers une théologie de couleur africaine?" *Revue du Clergé Africain* 15, no. 4 (1960): 333-346.
- _____. "Un concile africain est-il opportun?" *Bulletin de Théologie Africaine* 5, no. 10 (1983): 165-178.
- Ukpong, Justin. "Revue critique des Lineamenta sur le Synode spécial africain." *Concilium*, no. 239 (1992): 95-109.
- Uzukwu, Elochukwu. "Naissance et développement d'une Eglise locale. Difficultés et signes d'espérance." *Concilium*, no. 239 (1992): 29-36.
- Vanneste, Alfred. "Une faculté de théologie en Afrique." *Revue du Clergé Africain* 13, no. 3 (1958): 225-236.
- _____. "D'abord une vraie théologie." *Revue du Clergé Africain* 15, no. 4 (1960): 346-352.
- _____. "Théologie universelle et théologie africaine." *Revue du Clergé Africain* 24, no. 3-4 (1969): 324-336.
- Verstraeten, Johan. "Justice and Catholic Social Thought. Economics with a Human Face," *The Tablet*, 25 February 2012, 12-14.

Zoé-Obianga, Rose. "Quand l'Eglise, en Afrique, deviendra africaine?" *Concilium*, no. 239 (1992): 119-223.

Zoungrana, Paul. "La contribution de l'Eglise d'Afrique à la vie et à la pensée de l'Eglise universelle." *Bulletin de Théologie Africaine* 2, no. 4 (1980): 298-312.

3.3. ARTICLES SUR INTERNET

Penoukou, Benu. *The African Palaver Tradition: Conversation with Fr. Benu Penoukou from Togo*, available from www.dialoguedynamics.com/content/.../the-african-palaver-tradition [Accessed June 4th, 2013].

Saint-Siège (Bureau de Presse). *Synode des évêques*, disponible sur http://www.vatican.va/news_service/press/sinodo_index_fr.htm [Consulté le 6 octobre 2013].

Synodus Episcoporum Bulletin. *II^{ème} Assemblée spéciale pour l'Afrique du Synode des évêques* 4-25 octobre 2009, disponible sur http://www.vatican.va/news_services/press/sinodo/documents/bollettino_23_ii_speciale-africa-2009/03_francese/b28_03.html [Consulté le 24 mai 2014].

INTRODUCTION GÉNÉRALE

S'adressant aux membres du Conseil pontifical des laïcs au mois d'octobre 1974, le pape Paul VI estimait que l'homme contemporain est disposé à mieux écouter les témoins que les maîtres.¹ Son discours est sans doute à placer dans la dialectique du Synode des évêques qui était en cours sur le thème de l'évangélisation.² Dans son Exhortation apostolique, fruit de cette Assemblée, il détaille amplement la relation intrinsèque qui existe entre le témoignage et l'évangélisation.³ Dans l'exercice de leur fonction prophétique, les évêques d'Afrique et de Madagascar, conviés à ladite Assemblée, se mirent d'accord sur une recommandation selon laquelle toute action visant à construire l'Eglise dans leur continent devait s'opérer en se référant à la vie des communautés chrétiennes.⁴ Vingt ans plus tard, leur Synode spécial affirmait que l'Eglise qui est famille de Dieu⁵ doit poursuivre sa mission évangélisatrice afin que les familles chrétiennes puissent devenir de véritables Eglises domestiques, capables de contribuer au progrès de la société vers une vie plus fraternelle.⁶ Ainsi, le témoignage devient le mot d'ordre et le fil conducteur de ce premier processus synodal africain. Le même thème est repris par le deuxième Synode pour l'Afrique, précisant que le témoignage va de pair avec le rayonnement. Il s'agit d'être le sel de la terre et la lumière du monde⁷ pour celui qui se réclame du Christ.

Malgré les efforts et l'engagement de tant d'agents pastoraux depuis le début du Christianisme, nous constatons que la société africaine continue de se déchirer. Elle est toujours saturée de mauvaises nouvelles et de problèmes de tout genre. Elle n'abandonne pas le statut de cet homme, sur son chemin de Jérusalem à Jéricho, tombé dans les mains des brigands.⁸ La situation est même devenue plus complexe au moment du deuxième Synode pour ce continent.⁹ Dès lors, dans quelle mesure l'engagement de l'Eglise serait-il salutaire pour cette société ? Une étude du processus synodal africain veut explorer les contours de

¹ Paul VI, "Les laïcs dans l'Eglise. Audience générale du 2 octobre," *DC LXXI*, no. 1662 (1974): 852.

² Le synode en question fut organisé à Rome du 27 septembre au 26 octobre 1974.

³ Paul VI, "Exhortation Apostolique 'Evangelii Nuntiandi' sur l'évangélisation dans le monde moderne," *DC LXXIII*, no. 1689 (1976): no. 41, [AAS 68 (1976), 31-32]. Par ailleurs, l'Exhortation est aussi explicite sur le thème de la libération. Au numéro 30, elle précise que « l'Eglise [...] a le devoir d'annoncer la libération de millions d'êtres humains, [...] d'aider cette libération à naître, de témoigner pour elle, de faire qu'elle soit totale. Cela n'est pas étranger à l'évangélisation. » Et d'ajouter, au numéro 33, « la libération que l'évangélisation annonce et s'efforce de mettre en œuvre [...] doit viser l'homme tout entier » dans toutes les dimensions.

⁴ SCEAM, "Evangélisation: Coresponsabilité et incarnation. Déclaration des évêques d'Afrique et de Madagascar présents au 4^{ème} synode épiscopal mondial, 20 octobre 1974," dans *Les évêques d'Afrique parlent (1969-1991). Documents pour le Synode africain*, eds. Maurice Cheza, Henri Derroitte et René Luneau (Paris: Centurion, 1992), 74.

⁵ Synode des évêques, "Message final du Synode des évêques d'Afrique. Christ est vivant : Nous vivrons," dans *Le Synode africain. Histoires et textes*, éd. Maurice Cheza (Paris: Karthala, 1996), no. 2 ; Jean Paul II, *Exhortation Apostolique Post-Synodale 'Ecclesia in Africa' sur l'Eglise en Afrique et sa mission évangélisatrice vers l'An 2000* (Cité du Vatican: Libreria Editrice Vaticana, 1995), no. 63, [AAS 88 (1996), 39-40].

⁶ Jean Paul II, *Ecclesia in Africa*, no. 85.

⁷ « Vous êtes le sel de la terre...Vous êtes la lumière du monde » est le sous titre des principaux documents du deuxième Synode africain à partir de la phase préparatoire.

⁸ Jean Paul II, *Ecclesia in Africa*, no. 40-41.

⁹ Odomaro Mubangizi, "Agent of Reconciliation, Justice, and Peace. The Church in Africa in an Era of Globalization," in *Reconciliation, Justice, and Peace. The Second African Synod*, ed. Agbonkhanmeghe E. Orobator (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2011), 105.

cette dialectique en vue d'une formulation d'une éthique de la reconstruction du tissu social africain.

CHOIX DU THÈME

Notre étude se situe au niveau de l'éthique sociale et s'intitule : « Pour une éthique de la reconstruction du tissu social africain. Étude comparative et critique du récent processus synodal africain. » D'ores et déjà, la dernière partie de ce sous-titre suppose l'existence de synodes antérieurs. De fait, la tradition synodale dans ce continent date des premiers siècles du Christianisme. Des sources concordantes attestent, pour cette période, la célébration des Conciles ou des Synodes à Carthage et à Alexandrie. Alors que ces anciennes Assemblées étaient organisées sur le sol africain sous la responsabilité des évêques de l'Eglise d'Afrique, les deux récents Synodes furent tenus à Rome en 1994 et en 2009 sur convocation des papes et sous leur présidence. Il est à remarquer que ces deux rassemblements, à la fois historiques et providentiels, font suite à un long parcours entrepris et poursuivi à travers les efforts conjugués de l'Eglise africaine et du Saint-Siège. Par leur message de réconciliation, de justice et de paix, ils représentent un signe d'espoir pour un continent en crise¹⁰ sous diverses formes.

Depuis l'émergence de la négritude, vers les années 1930, relayée par les initiatives d'Alioune Diop et le coup d'envoi sonné par la contribution des prêtres noirs en 1956, l'encre continue de couler pour enrichir le débat théologique africain. Non seulement ce dernier s'est annoncé comme une voix réclamant la réhabilitation de l'identité africaine au sein du Christianisme, mais aussi comme un questionnement sur les diverses méthodes et approches de l'évangélisation du continent. Cette double démarche fait inévitablement appel à un regard sur l'histoire de cette action ecclésiale pour en tirer les leçons. De ce point de vue, le souci primordial est d'explorer les pistes permettant au message chrétien de contribuer au bien-être de l'homme africain. Pour ce faire, le présent travail se propose de poursuivre, prolonger et approfondir la réflexion théologique initiée par nos aînés.

Pour une société africaine malmenée par tant de haines, de conflits et de méthodes d'évangélisation qui ont souvent ignoré l'esprit de l'Évangile, il importe de formuler une éthique de la reconstruction en se servant des leçons de l'histoire, du patrimoine africain et des acquis du récent processus synodal. Les deux Synodes pour l'Afrique offrent une orientation pertinente pour relever les défis d'un tissu social au bord du gouffre du désespoir. En dotant l'Eglise d'Afrique d'un « plan d'action pastorale » et en adoptant la métaphore de l'Eglise famille de Dieu qui est au service de la réconciliation, de la justice et de la paix, ils indiquent le chemin à emprunter.¹¹ Leur message est un outil précieux mis à la disposition d'une société soucieuse de se reconstruire. Malgré le malaise lié au réajustement de l'idée

¹⁰ Ibid.

¹¹ Jean Paul II, *Ecclesia in Africa*, no. 63 ; Jean Paul II, "Le salut en Jésus-Christ, la justice et la paix. Allocution à Johannesburg pour la seconde session de célébration du Synode africain," *DC XCII*, no. 2125 (1995): 934 ; Jean Paul II, "Dans le sillage du Synode des Eglises d'Afrique. Allocution aux évêques du Bénin," *DC XCIII*, no. 2145 (1996): 804 ; Benoît XVI, *Exhortation Apostolique Post-Synodale 'Africae Munus' sur l'Eglise en Afrique au service de la réconciliation, de la justice et de la paix. "Vous êtes le sel de la terre... Vous êtes la lumière du monde" (Mt 5, 13.14)* (Cité du Vatican: Libreria Editrice Vaticana, 2011), no. 2, [AAS 104 (2012), 239-240]. Voir aussi René Luneau, *Paroles et silences du Synode africain 1989-1995* (Paris: Karthala, 1997), 219 ; Jean-Marc Ela, *Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère* (Paris: Karthala, 2003), 417.

d'un Concile, le processus synodal africain constitue un pas significatif dans l'effort visant le renouvellement et la réhabilitation du tissu social.

JUSTIFICATION ET INTÉRÊT DU SUJET

Dès les premiers siècles de notre ère, l'Évangile est annoncé sur le sol africain. Cependant, un regard attentif sur l'histoire de l'Eglise de ce continent montre que son évangélisation a été le plus souvent réalisée dans un contexte de conflit interculturel. À certaines occasions, la Bonne Nouvelle du Christ a été paradoxalement perçue comme un instrument d'oppression voire même comme une menace. Attitude de conquérant et esprit de dénigrement ont, parfois, créé un climat de méfiance. Dialogue et respect mutuel ont fait défaut. Ces défis ont souvent entraîné des insuccès, des affaiblissements, et même des disparitions du Christianisme. Les deux récents Synodes pour l'Afrique ont rappelé l'importance du respect de la culture des peuples à évangéliser, privilégiant ainsi l'inculturation et le dialogue. Dès lors, il importe de redécouvrir la pertinence de ces paramètres dans la mission évangélisatrice de l'Eglise.

Les deux Synodes africains ont été des signes d'espoir pour l'Eglise et pour toute la société africaine. Ils s'inscrivent dans un long cheminement et ils constituent une étape décisive dans l'histoire de l'évangélisation. Cependant, ils n'ont offert aucune baguette magique et toutes les aspirations africaines n'ont pas été satisfaites. L'idée du Concile semble persister dans la mémoire de nombreux africains. Au-delà de la reconnaissance d'une Eglise au visage africain qui est appelée à rayonner et à témoigner d'une vie authentiquement chrétienne, cette Eglise a toujours besoin de s'asseoir, lors d'un rassemblement délibératif, pour faire le point sur sa mission et prévoir son avenir.¹² Ce besoin est une source de motivation pour entreprendre une recherche dans ce sens non seulement pour revoir la faisabilité et l'importance de ce grand projet, mais également pour pointer du doigt les acquis et les faiblesses des deux Synodes déjà célébrés.

Concernant la situation de la société africaine, la période des indépendances avait fait naître l'espoir d'une vie meilleure. Malheureusement, nous constatons le contraire avec les guerres de libération¹³ ou encore avec la révolution arabe.¹⁴ Les coups d'Etat¹⁵ et les violences postélectorales n'ont pas cessé de se multiplier.¹⁶ Ces perpétuels conflits avec tant de pertes humaines et matérielles montrent que la fraternité et l'harmonie d'une Eglise famille de Dieu ne sont pas encore au rendez-vous. Tout en admettant la pertinence de cette métaphore d'Eglise famille retenue par les Synodes africains et en reconnaissant qu'elle devient une

¹² Tarcisse Tshibangu, "Un Concile africain est-il opportun?," *Bulletin de Théologie Africaine* 5, no. 10 (1983): 170.

¹³ Notons en guise d'exemples les pays tels que le Zimbabwe, l'Ouganda, l'Angola, le Mozambique, la Somalie, le Soudan (du Nord et du Sud), le Burundi, le Rwanda, la République Démocratique du Congo et la Côte d'Ivoire. Dans certains de ces pays, il reste difficile de se faire une idée du niveau de libération atteint.

¹⁴ Notamment en Tunisie, en Egypte et en Libye. Dès décembre 2010, les médias ont largement parlé du printemps arabe. En réalité, ce rêve semble être loin de se réaliser.

¹⁵ De 1952 à mars 2012, l'Afrique a connu 68 coups d'Etat. Certains pays en ont fait l'expérience amère plusieurs fois. Ainsi par exemple, l'histoire enregistre 5 pour le Soudan et le Burkina Faso, 4 pour le Burundi, la Centrafrique, l'Ouganda, le Niger et la Mauritanie, 3 pour le Nigéria, le Mali, l'Ethiopie, la République Fédérale Islamique des Comores, le Tchad, et la Guinée-Bissau, 2 pour le Congo, l'Algérie, le Zaïre/République Démocratique du Congo, la Guinée et le Libéria.

¹⁶ Citons notamment le cas des élections au Kenya en 2007, au Zimbabwe en 2008 et en Côte d'Ivoire en 2010.

ligne directrice par laquelle toute activité évangélisatrice doit se concevoir, plusieurs questions sont toujours susceptibles d'être posées. De quelle manière faut-il envisager l'harmonie et le vivre ensemble ? Quel prix faut-il encore payer pour reconstruire une société perpétuellement tiraillée ? À partir du message des Synodes, qui par ailleurs s'appuie grandement sur l'enseignement social de l'Eglise, il nous semble approprié d'élaborer une éthique de la reconstruction du tissu social africain qui intègre les valeurs de cette même société. Il faut alors les redécouvrir pour les redynamiser.

PROBLÉMATIQUE DE LA RECHERCHE

La société africaine est déchirée et vit dans l'instabilité. Les origines lointaines d'une telle situation se trouvent dans les différents systèmes politiques, sociaux et économiques mis en œuvre depuis plusieurs siècles. Il y a lieu de mentionner le démantèlement de la culture autochtone, l'esclavage, la colonisation et le néocolonialisme. En même temps, il faut reconnaître que le Christianisme a été présent et a joué un rôle important dans la relation de rencontre entre l'Occident et l'Afrique. Ainsi, il n'est pas possible de concevoir l'état actuel de ce continent et encore moins sa reconstruction en faisant abstraction des étapes de sa christianisation. Pour cette raison, notre démarche axée sur le besoin d'une éthique de la reconstruction du tissu social africain inclut une réflexion approfondie sur la mission évangélisatrice d'une Eglise qui, à travers ses deux récents Synodes, se réjouit des signes de réussite de son action. Dès lors, des questions se posent. Dans quelle mesure le message issu de ce processus synodal peut-il offrir une base pour mettre en place cette éthique ? En quoi est-il utile à la reconstruction du tissu social africain ? Ne reste-t-il pas seulement au niveau de la rhétorique ? Qu'est-ce que l'Esprit Saint peut bien nous dire aujourd'hui en Afrique et que signifie son message pour les gens qui sont dans des situations conflictuelles, de pauvreté, d'injustice et d'oppression ? Autrement dit, dans quelle mesure une réflexion théologique peut-elle constituer une voie crédible dans la recherche d'une solution durable aux situations précaires dont vit l'Afrique ? La réconciliation, la justice et la paix apparaissent comme des thèmes éthiques fondamentaux dans les deux Synodes. Comment peut-on les aborder pour une vie plus fraternelle ? Ne faudrait-il pas les appliquer d'abord au sein de l'Eglise avant de les exiger de la société au sens large ? En quoi le principe du « prêcher par l'exemple », nourri par une autocritique sincère, serait-il pertinent ?

Tout en reconnaissant que ces Synodes ont été décisifs pour l'Eglise d'Afrique qui se découvre comme famille de Dieu, il faut aussi reconnaître leurs limites. Ils ont parfois été prudents ou carrément silencieux face aux questions délicates. Dans d'autres circonstances, certains sujets ont été laissés en suspens. Quelle approche aurait-elle été plus adéquate pour les approfondir ? La tradition synodale et la palabre africaines font partie du patrimoine ancien du continent. En quoi auraient-elles été bénéfiques pour le processus synodal ? Il est heureux que les deux Assemblées aient proposé la métaphore de l'Eglise famille de Dieu et servante comme modèle de l'évangélisation en Afrique en ce 3^{ème} millénaire. Dans quelle mesure cette nouvelle vision est-elle appropriée pour une éthique de la reconstruction ? La présente étude essaie d'analyser cette série de questions.

STATUS QUAESTIONIS

La société africaine traverse des moments difficiles. Elle est en crise sous divers aspects. Dans la dialectique d'une contribution pour relever les défis, Jean Paul II convoque le Synode africain en janvier 1989. À l'annonce de ce projet, certains africains sont frustrés. Ce malaise est dû au fait du rejet de l'idée du Concile africain qui avait été nourrie pendant une vingtaine d'années. Toutefois, l'Eglise africaine entre dans le processus de préparation de sa première Assemblée synodale. Le premier document préparatoire invite à faire une étude pouvant indiquer les leçons à tirer de l'histoire de la disparition du Christianisme des deux premières phases de l'évangélisation de l'Afrique.¹⁷ Ce document considère l'invasion musulmane et le système du *padroado* comme raisons principales de cette disparition,¹⁸ ce qui nous semble moins convaincant. Le document final n'offre aucune solution satisfaisante en la matière. Il se contente simplement d'affirmer qu'en raison « [...] de difficultés de divers ordres, la seconde phase de l'évangélisation de l'Afrique s'acheva [...] par l'extinction de presque toutes les missions dans les régions situées au sud du Sahara. »¹⁹ Rien n'est ici signalé à propos des Eglises de l'Afrique du Nord. Ce silence et la généralisation de ces textes officiels incitent à consacrer une partie de nos recherches à cet aspect.

Après avoir évoqué les insuccès des deux premières phases de l'évangélisation de l'Afrique, par contre, le processus synodal africain affirme l'existence de signes substantiels d'espoir, de fierté et de réussite pour la troisième phase. Il semble être satisfait de l'action évangélisatrice.²⁰ À ce propos, toutefois, certains théologiens sont moins enthousiastes. Ils estiment que le Christianisme en ce continent risque d'être rejeté par la société, s'il n'assume pas les aspirations du peuple en quête de justice et de dignité et s'il ne donne pas une réponse solide à la question soulevée par le statut des Eglises locales eu égard à leur identité et à leur autonomie.²¹ Là est le grand défi à relever.

Toute en acceptant la pertinence de l'ecclésiologie de communion, il faut bien constater et admettre qu'il n'y a pas de vraie communion sans réciprocité. Ainsi, il serait peut-être souhaitable que Rome soit de plus en plus un lieu d'écoute, de respect des différences, de tolérance et de dialogue.²² Pour cela, il serait nécessaire et même impératif de redécouvrir l'ancienne et riche tradition synodale africaine pour vivre l'unité dans la diversité²³ à l'ère de la pluralité.

¹⁷ Synod of Bishops, *The Church in Africa and her Evangelising Mission towards the Year 2000. "You Shall Be my Witnesses" (Acts 1:8). Lineamenta* (Vatican City: Libreria Editrice Vaticana, 1990), no. 1, 7.

¹⁸ Ibid., no. 4-5, 7.

¹⁹ Jean Paul II, *Ecclesia in Africa*, no. 32.

²⁰ Synod of Bishops, *The Church in Africa and her Evangelising Mission. Lineamenta*, no. 2-7 ; Jean Paul II, *Ecclesia in Africa*, no. 33-34 ; Synode des évêques, *II^{ème} Assemblée spéciale pour l'Afrique. L'Eglise en Afrique au service de la réconciliation, de la justice et de la paix. "Vous êtes le sel de la terre... Vous êtes la lumière du monde" (Mt 5, 13.14). Lineamenta* (Cité du Vatican: Libreria Editrice Vaticana, 2006), no. 6-7.

²¹ Lire entre autres Ignace Maduka Ndongala, *Pour des Eglises régionales en Afrique* (Paris: Karthala, 1999), 303-307 ; Ela, *Repenser la théologie africaine*, 417-433.

²² Bruno Aerts, "Solidarity Born out of Communion: An Inquiry into the Social Dimension of Premonstratensian Spirituality," (Romae : Pontificia Universitas Lateranensis, 1997), 60-113 ; Ela, *Repenser la théologie africaine*, 401-404. Aerts offre une contribution pertinente pour la compréhension du concept de communion. Il note la préhistoire du concept, la contribution de Vatican II et surtout son interprétation tardive lors du 2^{ème} Synode extraordinaire des évêques en 1985, consacré au vingtième anniversaire de la conclusion du Concile Vatican II.

²³ Michel Dujarier, "La tradition synodale africaine," *Concilium*, no. 239 (1992): 13-26.

Approfondir les démarches du processus synodal africain pour établir les bases d'une réhabilitation du tissu social nécessite d'entrer en conversation avec la tradition de la palabre reconnue pour la résolution des conflits et le maintien de l'harmonie de la société. Cette institution sociale semble être un excellent instrument à mettre en relation avec l'approche synodale. Sans doute, le contexte de l'évangélisation de l'Afrique dans ses trois phases, la pertinence des traditions du continent et de ses deux récents Synodes présentent un intérêt pour une étude comparative et critique. Les leçons de l'histoire restent indispensables pour la reconstruction du tissu social africain.

MÉTHODOLOGIE DE LA RECHERCHE

Notre recherche est basée sur une étude comparative et critique des deux récents Synodes pour l'Afrique. Pour cela, elle fait recours à la méthode historico-descriptive, analytique et critique. Cette option permet, en premier lieu, de faire un point critique sur l'histoire de l'évangélisation du continent. En deuxième temps, il est question de revisiter le patrimoine de la tradition synodale africaine et celui de la palabre. Ces deux institutions sont mises en parallèle pour y déceler la complémentarité et les similitudes. Après avoir exploré le chemin parcouru pour arriver à l'idée du Synode africain, au troisième niveau de notre investigation, une attention particulière est réservée aux deux Synodes de ce continent. C'est une occasion de les analyser dans leurs différentes phases, de comparer leurs résultats et de suggérer quelques pistes d'une éthique de la reconstruction du tissu social. Nous entrerons en dialogue avec les théologiens pour soutenir notre argumentation.

OBJECTIFS DE LA RECHERCHE

Cette recherche est guidée par trois principaux objectifs. En analysant les trois phases de l'évangélisation de l'Afrique, l'étude veut explorer les démarches et les méthodes mises en œuvre au cours de cette longue histoire. Cela permet non seulement de noter les forces et les faiblesses de cette mission ecclésiale, mais aussi d'en tirer les leçons pour le présent et le futur d'une Eglise soucieuse de sa croissance. Le deuxième objectif est lié à la tradition synodale et à la palabre. À ce niveau, nous voulons redécouvrir la pertinence de ce double patrimoine pouvant être utile au processus synodal africain. C'est une occasion de montrer que le dynamisme et la dialectique de ces traditions sont toujours d'un grand intérêt pour la mission de l'Eglise famille de Dieu. Les acquis de ces deux premières démarches de notre étude servent de base pour aborder les deux Synodes africains. L'objectif principal est d'en déduire les bases d'une éthique de la reconstruction. En redécouvrant les valeurs promues par l'Eglise famille de Dieu, il devient possible de percevoir et de proposer quelques pistes d'une telle éthique.

ORIGINALITÉ, STRUCTURE ET CONTENU

Les deux récents Synodes pour l'Afrique ont rappelé qu'un chrétien est un témoin qui rayonne autour de lui. Il est invité à être le sel de la terre et la lumière du monde. Le deuxième Synode peut être considéré comme une poursuite et un approfondissement du premier. Cela se vérifie au regard de sa convocation, de sa préparation, du choix de son thème et de ses résultats. Toutefois, il convient de noter que cette deuxième Assemblée n'a pas résolu tous les

problèmes qui étaient précédemment restés sans réponse. L'originalité de notre étude repose sur la redécouverte de la nature de cet approfondissement et les implications éthiques du processus synodal à l'ère où le tissu social africain a tant besoin d'être reconstruit. L'intention est de revisiter les moments clés de l'évangélisation du continent pour noter d'importantes causes lointaines de l'état actuel et de montrer les éléments existant dans la tradition africaine capables de prêter main forte aux résultats du processus synodal. À notre connaissance, cette mise en relation est une approche qui n'avait pas été envisagée de façon approfondie et explicite.

Pour ce qui concerne la structure et le contenu, l'étude est divisée en trois parties. La première, en trois chapitres, est un aperçu historique et critique de l'évangélisation de l'Afrique. Elle tient compte des trois phases de cette évangélisation. Elle s'intéresse d'abord à la présence, à la disparition et/ou à l'affaiblissement du Christianisme en Afrique aux premiers siècles. Ensuite, elle se concentre sur la phase initiée dès le 15^{ème} siècle dans la zone subsaharienne tout en mettant l'accent sur les raisons qui l'ont conduit aux insuccès notoires. Enfin, elle aborde celle qui commence au 19^{ème} siècle. Cette nouvelle impulsion semble être marquée par une croissance exceptionnelle de l'Eglise. Les différentes théories mises en œuvre et l'émergence de la théologie africaine sont examinées.

Dans la deuxième partie, en deux chapitres, la place est donnée à l'ancienne tradition synodale africaine et à la palabre. Se référant déjà à la préparation du Synode de 1994, Jean Paul II réaffirmait qu'il existe en Afrique de nombreuses « structures synodales ou pré-synodales. »²⁴ La synodalité en Afrique n'est donc pas une nouveauté du 20^{ème} siècle. Du fait que ladite tradition présente des éléments importants de rapprochement avec la palabre africaine, cette partie de l'étude se propose d'explorer parallèlement ce double patrimoine. Elle permet de découvrir les aspects de convergence visant l'unité, le consensus et le dialogue. Nous voudrions montrer que l'Eglise dans son ensemble a beaucoup à apprendre de ces anciennes traditions, notamment pour ce qui est de la qualité des communautés, de la fraternité et de la réflexion commune dans l'esprit de dialogue et de respect de la diversité. En termes simples, ces deux chapitres sont à considérer comme un tremplin entre les deux grandes parties de l'étude. Cette nature explique la modestie de leur taille.

La troisième partie, en trois chapitres, aborde le récent processus synodal africain. D'une part, le projet initial d'un Concile africain, transformé en celui d'un Synode, est situé dans son contexte. D'autre part, les deux derniers chapitres sont consacrés respectivement au Synode de 1994 et à celui de 2009. De la phase préparatoire à l'étape finale de chaque Assemblée, l'étude analyse et compare les principaux documents du processus. L'éthique d'une Eglise famille de Dieu servante et ses implications sont soulignées avant de suggérer les pistes de la reconstruction du tissu social africain.

Alors qu'une conclusion synthétique résume les résultats à la fin de chaque chapitre, chaque partie se termine sur une conclusion partielle qui reprend en grandes lignes l'essentiel de l'investigation. La conclusion générale fait une synthèse de toute l'étude. Cette triple démarche permet de maintenir l'unité de tout le travail.

²⁴ Jean Paul II, "L'actualité vue par le pape. Entretien avec les journalistes dans l'avion vers l'Afrique," *DC LXXXVII*, no. 2014 (1990): 916.

LIMITES ET SOURCES DE L'ÉTUDE

Parler du tissu social africain et du processus synodal africain implique que l'étude se réfère à l'Afrique, réalité d'une immense complexité. Nous sommes conscients que l'Afrique est « plurielle » selon l'expression de certains auteurs.²⁵ En accord avec Peter Knox,²⁶ nous estimons que sa signification peut varier suivant les personnes et les approches. Il y a lieu de l'évoquer en parlant du continent, des Etats membres de l'Union africaine, de la subdivision en régions, de la diversité des populations ou encore des religions. Ainsi, il est possible de sous-entendre l'Afrique chrétienne, musulmane, traditionnelle, subsaharienne, méditerranéenne, urbaine ou rurale. Cette diversité de perception peut aussi concerner les peuples dont les ancêtres sont africains, ceux qui y vivent ou encore leurs traits caractéristiques. Notre étude qui se veut une contribution théologique n'aborde pas l'ensemble de ces approches pour relever le défi d'une telle pluralité. D'une manière générale, elle s'intéresse à l'Afrique dans cette perspective théologique en se focalisant essentiellement sur les éléments utiles à l'élaboration d'une éthique de la reconstruction.

Au regard de cette pluralité de l'Afrique, d'autres points méritent également une nuance. D'une part, les documents synodaux font parfois référence à la Religion traditionnelle et à la culture africaine au singulier.²⁷ Pour un continent d'une cinquantaine de pays avec un nombre considérable des tribus, il faut reconnaître la réalité et la diversité des cultures et des religions traditionnelles.²⁸ D'autre part, le même processus synodal parle souvent de l'Eglise africaine, des Eglises d'Afrique ou encore des Eglises africaines.²⁹ L'un ou l'autre auteur préfère seulement l'expression au pluriel mais toujours pour signifier l'unique Eglise catholique³⁰ de ce continent. Pour être à la fois fidèle au processus synodal et à la sensibilité africaine, notre étude maintient délibérément les deux usages du singulier et du pluriel de façon interchangeable pour une même réalité à dimension multiple et diverse.

D'aucuns peuvent penser qu'entreprendre une étude concernant toute l'Afrique est un projet trop ambitieux. Bien que cette inquiétude puisse sembler tout à fait légitime, notre choix se justifie à bien d'égards. Notre étude est basée sur les deux Synodes africains qui se situent dans le grand ensemble de l'évangélisation du continent. Elle aurait été incomplète si

²⁵ Claude Geffre, "En marge du Synode africain," dans *Inculturation et conversion. Africains et Européens face au Synode des Eglises d'Afrique*, éd. Joseph Ndi-Okalla (Paris: Karthala, 1994), 56 ; René Malaba, *La pratique de la synodalité dans l'Eglise latine et dans les Eglises orientales catholiques sui iuris. Quelques perspectives pour les Eglises d'Afrique* (Saint-Denis: Edilivre, 2013), 45-46.

²⁶ Peter Knox, "Theology, Ecology, and Africa. No Longer Strange Bedfellows," in *Reconciliation, Justice, and Peace. The Second African Synod*, ed. Agbonkhianmeghe E. Orobator (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2011), 159-160. Lire aussi Malaba, *La pratique de la synodalité*, 45-47.

²⁷ Lire entre autres Synod of Bishops, *The Church in Africa and her Evangelising Mission. Lineamenta*, no. 69 ; Synode des évêques, *II^{ème} Assemblée spéciale pour l'Afrique. Lineamenta*, no. 24-25 ; Synode des évêques, *II^{ème} Assemblée spéciale pour l'Afrique. L'Eglise en Afrique au service de la réconciliation, de la justice et de la paix. "Vous êtes le sel de la terre... Vous êtes la lumière du monde" (Mt 5, 13.14). Instrumentum Laboris* (Cite du Vatican: Libreria Editrice Vaticana, 2009), no. 52, 101.

²⁸ John Mbiti, *African Religions and Philosophy* (London: Heinemann, 1979), 1 ; Geffre, "En marge du Synode africain," 56. Mbiti est éloquent à ce propos quand il écrit : "Africans are notoriously religious, and each people has its own religious system with a set of beliefs and practices. [...] We speak of African traditional religions in the plural because there are about one thousand African peoples (tribes), and each has its own religious system."

²⁹ Dès l'annonce du premier Synode jusqu'au document final du deuxième, ces expressions sont interchangeables.

³⁰ Malaba, *La pratique de la synodalité*, 45-48.

cette option n'avait pas été adoptée d'autant que la phase préparatoire de la première Assemblée invite à tirer de leçons dans cette longue histoire. C'est aussi avec le même objectif que nous nous sommes inspirés du double patrimoine africain concernant la tradition synodale et la palabre. Ainsi, les éléments qui ont été retenus dans les deux premières parties de l'étude sont seulement ceux qui facilitent notre approche du récent processus synodal. Nous avons laissé de côté d'autres perspectives qui auraient pu nous éloigner de l'élaboration d'une éthique de la reconstruction du tissu social africain, notre but principal.

Quant aux sources, les documents du processus synodal africain en constituent la base. À part ceux de la phase préparatoire, nous avons essentiellement choisi de les aborder à partir de deux volumes édités par Maurice Cheza.³¹ Cet éditeur offre des textes complets et faciles à exploiter. Les papes, Jean Paul II et Benoît XVI, principaux acteurs des deux Synodes, ont été des personnes ressources en raison de leurs discours et documents relatifs à ces Assemblées. D'autres auteurs qui nous ont beaucoup inspiré méritent d'être mentionnés. Pour l'Eglise africaine en quête de son identité, Joseph Malula fut un témoin clé de sa croissance. Il est heureux que Léon de Saint Moulin ait pris le soin d'éditer ses textes en œuvres complètes. Ils nous ont été d'une grande utilité. Les théologiens camerounais et congolais ont joué un rôle important dans l'émergence de la théologie africaine et leur apport nous a été très précieux. Parmi eux figurent Engelbert Mveng, Fabien Eboussi-Boulaga, Jean-Marc Ela, Tharcisse Tshibangu, Alphonse Ngindu Mushete et Oscar Bimwenyi-Kweshi. L'aspect historique de l'évangélisation de l'Afrique est largement éclairé par John Baur, Elisabeth Isichei, Dominique Arnauld et Joseph Cuoq. Des théologiens de la nouvelle génération n'ont pas été oubliés. Nous devons beaucoup aux contributions de Paulin Poucouta, Bénézet Bujo, Agbonkhianmeghe Orobator, Joseph Ndi-Okalla et Léonard Kinkupu Santedi. René Luneau, dominicain français, engagé dans les recherches théologiques sur les questions de l'Eglise africaine depuis des années, doit aussi être mentionné de façon particulière. Ses analyses en rapport avec le processus synodal africain sont pertinentes pour notre investigation.

Sachant que notre étude porte sur une dimension théologique, nous avons privilégié les auteurs contribuant à la réflexion en ce domaine. Nous avons mis au second plan, et même laissé de côté, les nombreux spécialistes de l'anthropologie et de la sociologie. Certes, nous aurions dû retenir ces derniers si nous avions choisi d'aborder l'analyse d'une société africaine à reconstruire.

³¹ Maurice Cheza, éd., *Le Synode africain. Histoires et textes* (Paris: Karthala, 1996) ; Maurice Cheza, éd., *Le deuxième Synode africain. Réconciliation, Justice et Paix* (Paris: Karthala, 2013).

PREMIÈRE PARTIE

APERÇU HISTORIQUE ET CRITIQUE DE L'ÉVANGÉLISATION EN AFRIQUE

Le Christianisme a été, dès les premiers siècles de notre ère, une réalité présente en Afrique, avec des moments tantôt glorieux, tantôt silencieux. Il a même enregistré des coups fatidiques. Pendant plusieurs siècles, l'annonce de l'Évangile a essentiellement été la tâche des chrétiens ordinaires et des missionnaires étrangers. L'implication africaine dans l'action n'a pas toujours été explicite. Loin d'apparaître comme une « perle brune qui manquait au diadème » du corps mystique du Christ, il faut admettre, néanmoins, que l'Afrique fut au rendez-vous de façon discrète dans la « salle du festin » depuis les origines et qu'elle est récemment sortie de l'ombre.¹ À partir de la deuxième moitié du 20^{ème} siècle, nous constatons une émergence des Eglises africaines dans lesquelles les autochtones s'engagent de plus en plus pour assurer la relève. Toutefois, une question traverse toute l'histoire de l'évangélisation de ce continent et demeure complexe. Il s'agit de savoir si le héraut du message chrétien a été à la hauteur de sa mission.

Cette question fondamentale pousse et invite à une démarche d'autocritique d'autant plus que quiconque veut concrètement savoir où il va, doit inévitablement prendre conscience de son origine et avoir une idée claire de son état actuel. Son point de départ importe beaucoup pour planifier l'avenir. Autrement dit, c'est en sachant d'où l'on vient que l'on est capable de se situer convenablement dans le présent et de là, envisager de progresser sûrement. Il en est de même pour toute institution qui cherche à s'assurer de sa ligne de conduite et de sa pertinente contribution au sein de la société. Un moment de réflexion et d'auto-évaluation lui est indispensable. L'Eglise en Afrique qui s'est définie comme famille de Dieu,² lors de son premier Synode, n'échappe pas à ce principe. De ses origines à nos jours, elle a fait un long parcours d'expériences diversifiées. Non seulement toute son histoire renferme à la fois des signes de mise en garde et d'inspiration, mais elle joue aussi un grand rôle pour déterminer l'identité qu'elle voudrait se forger. Ainsi, la première partie de ce travail se propose de porter un regard rétrospectif sur cette longue histoire riche d'événements. Elle pointe les grandes étapes et les méthodes d'évangélisation mises en œuvre en Afrique dans un climat de rencontre et de confrontation culturelles. Nous devons constater que l'annonce de l'Évangile est marquée par des insuccès, des réussites, des ambiguïtés historiques et une diversité des expériences.

Au regard de l'histoire récente, nous notons la pertinence d'un appel lancé par le processus synodal africain en faveur des recherches qui pourraient éclaircir les raisons possibles qui ont conduit les deux premières phases de l'évangélisation de l'Afrique à une

¹ Dominique Arnauld, *Histoire du Christianisme en Afrique. Les sept premiers siècles* (Paris: Karthala, 2001), 5.

² Jean Paul II, *Exhortation Apostolique Post-Synodale 'Ecclesia in Africa' sur l'Eglise en Afrique et sa mission évangélisatrice vers l'An 2000* (Cité du Vatican: Libreria Editrice Vaticana, 1995), no. 64 ; Synode des évêques, "Message final du Synode des évêques d'Afrique. Christ est vivant : Nous vivrons," dans *Le Synode Africain. Histoires et textes*, éd. Maurice Cheza (Paris: Karthala, 1996), no. 2, 24.

issue moins glorieuse.³ Ce même souhait a été émis par Henri Teissier lorsqu'il s'exprime sur la fin tragique de l'Eglise antique de l'Afrique du Nord. Pour lui, il faut une étude approfondie « pour comprendre et méditer cette histoire douloureuse. »⁴ Si, apparemment, cette double invitation insiste et se focalise sur le côté infructueux, une telle étude doit aussi dégager les facteurs qui ont facilité la survivance de certaines Eglises telles que celles de l'Egypte et de l'Ethiopie. De même, elle est nécessaire pour souligner les leçons des événements passés, ce qui offre une occasion à l'Eglise d'Afrique de se renouveler en vue de mieux s'engager pour le bien-être de l'homme africain et de la société en général. Par ailleurs, les documents du premier Synode africain semblent indiquer que la troisième phase de l'évangélisation du continent constitue une réussite de l'action évangélisatrice.⁵ Il est impératif, dès lors, de retracer l'itinéraire qui a conduit à un tel optimisme. Cette tâche est envisagée pour analyser les contours du chemin parcouru avant de suggérer les pistes d'une éthique susceptible de faciliter l'avènement de la reconstruction du tissu social africain.

Au vu du contexte général, il faut souligner un défi majeur à relever concernant la périodisation. Pour ce qui est de la division des périodes de l'évangélisation de l'Afrique, en effet, bon nombre d'auteurs sont loin d'atteindre un consensus. Chacun se contente d'une proposition suivant l'aspect qu'il veut aborder et développer.⁶ Notre approche adopte un point de vue qui se rattache aux trois grands moments de l'expérience du Christianisme en Afrique. Cette option permet de consacrer un chapitre à chacune des trois phases de l'évangélisation du continent.

³ Synod of Bishops, *The Church in Africa and her Evangelising Mission towards the Year 2000. "You Shall Be my Witnesses" (Acts 1:8). Lineamenta* (Vatican City: Libreria Editrice Vaticana, 1990), no. 1.

⁴ Henri Teissier, "Disparition de l'ancienne Eglise d'Afrique," dans *Histoire des chrétiens d'Afrique du Nord. Libye, Tunisie, Algérie, Maroc*, éd. Henri Teissier (Paris: Desclée, 1991), 64.

⁵ Synod of Bishops, *The Church in Africa and her Evangelising Mission. Lineamenta*, no. 11-13; Jean Paul II, *Ecclesia in Africa*, no. 33-34.

⁶ L'une des meilleures synthèses à ce propos est offerte par Dominique Arnauld qui fait référence à la périodisation suggérée par Paul Hakiza Serufuri. Ce dernier donne diverses alternatives en se basant sur le plan continental, sur les quatre périodes traditionnelles en histoire européenne et sur les acteurs de l'évangélisation. Respectivement, il arrive à deux périodes (du 1^{er} au 15^{ème} siècle et du 15^{ème} siècle à nos jours), sur quatre périodes (Antiquité, Moyen-âge, temps moderne et temps contemporain) et sur trois phases (du 1^{er} au 18^{ème} siècle, du 19 au 20^{ème} siècle et de 1960 à nos jours). En synthèse, il opte pour une division en trois étapes : Les sept premiers siècles qu'il conçoit comme un rendez-vous manqué, du 15^{ème} siècle à 1960 relatant l'histoire d'une évangélisation conçue et réalisée par des non africains en faveur des africains, et de 1960 à nos jours qui est une période de l'émergence des Eglises africaines. Arnauld préfère une périodisation en quatre vagues : Du 1^{er} au 15^{ème} siècle, du 15 au 18^{ème} siècle, du 19 au 20^{ème} siècle, et de 1957 à nos jours. Les textes synodaux suggèrent trois périodes à savoir l'histoire des anciennes Eglises de l'Egypte et de l'Afrique du Nord, l'Eglise en Afrique subsaharienne du 15 et 16^{ème} siècle, et finalement la nouvelle période de l'évangélisation à partir du 19^{ème} siècle. Voir Synod of Bishops, *The Church in Africa and her Evangelising Mission. Lineamenta*, no. 1 ; Paul Hakiza Serufuri, "Les âges de l'évangélisation de l'Afrique," *Revue Africaine des Sciences de la mission* 1, no. 1 (1994), 124-130 ; Jean Paul II, *Ecclesia in Africa*, no. 31-33 ; Arnauld, *Histoire du Christianisme en Afrique*, 6-8. Pour plus de détails sur la périodisation de l'évangélisation du continent à partir de l'année 1450, voir Philippe Denis, "Ebauches d'une géohistoire du Christianisme africain," dans *Formes de vie chrétienne en Afrique. Forms of Christian Life in Africa*, éd. Giuseppe Ruggieri (Paris: L'Harmattan, 2014), 26-32.

CHAPITRE PREMIER

AUX ORIGINES DU CHRISTIANISME EN AFRIQUE

INTRODUCTION

Des témoignages importants s'accordent pour attester la présence de l'Évangile et du Christianisme en Afrique dès les premiers siècles de notre ère.¹ Toutefois, il nous semble utile de lever directement l'équivoque relative à l'évangélisation de l'Afrique à cette époque. De fait, cette annonce de la Bonne Nouvelle du Christ ne concerne que le Nord du continent² et une partie de sa corne.³ De même, parler de l'Afrique du Nord au temps qui nous concerne revient à faire référence à ce que Friedrich Hegel appelle l'Afrique européenne,⁴ une réalité géographique à laquelle se réfère Henri Teissier lorsqu'il parle du Maghreb, un « endroit de l'Occident » appelé « Ifriqiya, »⁵ ou encore l'Afrique blanche⁶ selon l'expression de Charles-

¹ Voir entre autres Synod of Bishops, *The Church in Africa and her Evangelising Mission towards the Year 2000. "You Shall Be my Witnesses" (Acts 1:8). Lineamenta* (Vatican City: Libreria Editrice Vaticana, 1990), no. 2-5 ; John Baur, *2000 Years of Christianity in Africa. An African History 62-1992* (Nairobi: Paulines Publications-Africa, 1994), 21-39 ; Bengt Sundkler and Christopher Stead, *A History of the Church in Africa* (Landon: Cambridge University Press, 2000), 7-41 ; Elizabeth Isichei, *A History of Christianity in Africa. From Antiquity to the Present* (London: Cromwell Press, 1995), 13-44 ; Alphonse Georger, "L'Eglise antique de l'Afrique du Nord," dans *Histoire des chrétiens d'Afrique du Nord. Libye, Tunisie, Algérie, Maroc*, éd. Henri Teissier (Paris: Desclée, 1991), 28-36 ; Joseph Cuq, *L'Eglise d'Afrique du Nord. Du II^{ème} au XII^{ème} siècle* (Paris: Centurion, 1984) ; Jean Meyendorff, *Unité de l'Empire et divisions des Chrétiens. L'Eglise de 450 à 680* (Paris: Editions du Cerf, 1993) ; Dominique Arnauld, *Histoire du Christianisme en Afrique. Les sept premiers siècles* (Paris: Karthala, 2001) ; Ogbu Uke Kalu, ed., *African Christianity : An African Story. Perspectives on Christianity Series 5, vol. 3* (Pretoria : University of Pretoria, 2005), 26-31, 48-50, 54-62, 76-81.

² Il s'agit surtout de la région actuellement constituée par le Maroc, le Sahara Occidental, la Mauritanie, l'Algérie, la Tunisie et la Libye. L'Égypte et le Soudan du Nord sont presque associés à cette région bien que notre étude les mettra à part en raison du souci méthodologique lié à leur évangélisation.

³ La corne de l'Afrique regroupe 4 pays à savoir la Somalie, le Djibouti, l'Erythrée et l'Éthiopie. C'est principalement ce dernier pays qui est concerné par le Christianisme des premiers siècles.

⁴ Friedrich Hegel, *Leçon sur la philosophie de l'histoire*, (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1970), 74-75. Voir aussi Arnauld, *Histoire du Christianisme en Afrique*, 57. Hegel distingue trois parties en Afrique. La première est située au sud du désert du Sahara et il l'appelle l'Afrique proprement dite. Au cours de l'histoire, pour lui, cette partie s'est longtemps repliée sur elle-même, « sans lien avec le reste du monde, » principalement en raison de « sa nature tropicale » et « sa constitution géographique. » C'est ce qui est communément appelé l'Afrique noire. La deuxième partie est constituée par le bassin du Nil et en l'occurrence « l'Égypte, destinée à devenir un grand centre de civilisation autonome et qui se trouve [...] isolée et détachée du reste de l'Afrique. » La dernière partie est située au nord du désert et elle est connue sous le nom de *l'Afrique européenne*. Celle-ci est aussi considérée comme un pays de côtes « où fut jadis Carthage et où se trouvent actuellement le Maroc, Alger, Tunis et Tripoli », puisque l'Égypte a été d'une certaine manière refoulée par la Méditerranée, se trouvant à son bord et à celui de l'Atlantique. Elle est rattachée à l'Europe. Pour Dominique Arnauld, l'Afrique du Nord a un « caractère insulaire » pouvant être comparable à une « île européenne. »

⁵ Henri Teissier, "Disparition de l'ancienne Eglise d'Afrique," dans *Histoire des chrétiens d'Afrique du Nord. Libye, Tunisie, Algérie, Maroc*, éd. Henri Teissier (Paris: Desclée, 1991), 45. Les trois expressions sont reprises par Isichei et s'inscrivent, comme chez Teissier, dans l'esprit et le contexte de la conquête arabe. Voir Isichei, *A History of Christianity in Africa*, 43. Le terme d'Ifriqiya est aussi utilisé par Cuq. Voir Cuq, *L'Eglise d'Afrique du Nord*, 109, 111, 123, 136-137, 143, 168. En d'autres circonstances on parle d'Ifrikiya comme par exemple chez Teissier à la page 51 mais la réalité désignée reste la même.

⁶ Charles-André Julien, *Histoire de l'Afrique blanche, des origines à 1945*, (Paris: Presses Universitaires de France, 1976). Référence faite à la population majoritairement de race blanche, la région dont il est ici question est appelée l'Afrique blanche en opposition avec l'Afrique noire dénommée aussi l'Afrique subsaharienne. Au premier chapitre de son livre à la 3^{ème} page, l'auteur écrit : « la zone qu'occupe le groupe humain des Africains blancs (leucodermes) est séparée du pays des Noirs (mélanodermes) par une frontière indécise du fleuve Sénégal à l'océan Indien... » Le cinquième et dernier chapitre qui s'intitule « l'Afrique blanche et l'Europe » explore la relation des pays de cette région et l'Europe. Voir également Joachim N'Dayan,

André Julien. Ces différents concepts auront, sans doute, des implications sur le Christianisme naissant dans la mesure où les premiers théologiens et piliers de la foi ont évolué dans ce contexte culturel. Ce qui ne manque pas, dès le début, d'avoir une influence sur l'identité de l'Eglise en Afrique. C'est en déterminant les voies de cette première implantation du Christianisme en Afrique qu'il devient possible d'évaluer les raisons de son échec ou de sa réussite.

1.1 VOIES DE LA PREMIÈRE EXPÉRIENCE DU CHRISTIANISME EN AFRIQUE

Par souci de clarté méthodologique sur l'origine et les démarches de la première expérience du Christianisme en Afrique, nous nous proposons de considérer séparément les quatre régions de référence à savoir l'Égypte, l'Afrique du Nord, la Nubie et l'Éthiopie.

1.1.1 PRÉSENCE ANCIENNE ET CARACTÉRISTIQUES DU CHRISTIANISME EN ÉGYPTE

La tradition biblique, par ailleurs mentionnée et indirectement reconnue par des témoignages historiques,⁷ rapporte la présence de la Sainte Famille en Égypte lors de sa fuite devant la menace d'Hérode (Mt 2, 13-23). Évoquant l'hospitalité de ce pays, les *Lineamenta* du premier Synode pour l'Afrique affirment sa place de préséance. Il est non seulement l'unique pays africain qui a reçu le Christ dans son statut de réfugié, mais aussi le premier de ce continent à recevoir l'Évangile.⁸ Les chrétiens Égyptiens considèrent cette présence divine comme un élément précurseur et fondamental de leur foi en ce qui concerne son origine lointaine. Bien que des discussions et des recherches soient encore en cours, une tradition généralement acceptée en Égypte et qui honore Saint Marc comme premier évêque d'Alexandrie se réfère à l'An 62 comme date fondatrice de la première Eglise du Christ en Afrique. De fait, des découvertes qui ne cessent de surgir, convergent pour confirmer l'existence ancienne d'une communauté chrétienne marquée par une vie de martyre et de monachisme en Égypte.⁹ Dès le début de l'épiscopat de Démétrius à Alexandrie (189-231), l'activité de ses missionnaires est signalée à une centaine de kilomètres au sud de son siège. À l'époque, le fruit de ce zèle apostolique fut l'existence d'un bon nombre de néophytes coptes et l'utilisation de la langue locale dans la liturgie.¹⁰ Il y a lieu de reconnaître ici les signes de

"Rapports des Eglises locales avec Rome et rôle de la Conférence des évêques d'Afrique noire," *Concilium*, no. 126 (1977): 84-85. Cet auteur corrige l'erreur de ceux qui veulent prendre le SCEAM comme un Symposium des Conférences des évêques d'Afrique noire. Il montre que l'Afrique blanche aussi fait partie de cet organe.

⁷ C. P. Groves, *The Planting of Christianity in Africa*, vol. 1 (London: Lutterworth Press, 1948), 34 ; Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 21 ; Isichei, *A History of Christianity in Africa*, 17 ; Sundkler and Steed, *A History of the Church in Africa*, 7.

⁸ Synod of Bishops, *The Church in Africa and her Evangelising Mission. Lineamenta*, no. 2.

⁹ Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 21-25 ; Sundkler and Steed, *A History of the Church in Africa*, 9 ; Synod of Bishops, *The Church in Africa and her Evangelising Mission. Lineamenta*, no. 2 ; Isichei, *A History of Christianity in Africa*, 17. Ces auteurs s'accordent pour confirmer le témoignage de l'historien Eusèbe de Césarée (265-340) qui fait référence à la tradition dont il est ici question. Bien que l'historicité de cette tradition ne soit pas encore prouvée, elle n'est pas à rejeter catégoriquement. Voir également Rosino Gibellini, "Introduction: African Theologians Wonder... And Make Some Proposals," in *Paths of African Theology*, ed. Rosino Gibellini (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1994), 1.

¹⁰ Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 23-24. Il est à noter que les persécutions de Dèce (en 250) et de Dioclétien (de 303 à 306) ont fragilisé l'Eglise. Des livres liturgiques en langue copte ont été brûlés et beaucoup de chrétiens ont été conduits vers le martyre. Selon Groves, Démétrius (189-232) semblait avoir une juridiction sur toute l'Égypte et fut influent jusqu'à nommer les 3 autres évêques de la région. Voir Groves, *The Planting of Christianity in Africa*, 36.

l'identité propre et initiale d'une Eglise capable de concevoir et d'exprimer sa liturgie dans un contexte culturel à travers une langue autochtone.

Le début du Christianisme en Egypte doit aussi être mis en corrélation avec la présence des juifs à Alexandrie. Sous l'influence de Philon, philosophe de la diaspora juive passionné de la Bible, cette ville fut favorable à l'interprétation et à la traduction des Ecritures Saintes. Cette atmosphère conduit Sundkler et Steed à penser que les premiers groupements des chrétiens de la Judée y soient venus comme réfugiés, commerçants et missionnaires pour prêcher la religion du Messie. De ce point de vue, il serait vraisemblable que le Christianisme africain, du moins celui d'Egypte, ait une origine orientale. Il aurait des liens étroits avec la descendance d'Abraham d'Ur des Chaldéens et les charismatiques de la Terre Sainte.¹¹

Ce constat nous rappelle les remarques de Jean Daniélou au sujet du rapport entre le Christianisme et les différentes civilisations lorsqu'il affirmait, dans un contexte général, qu'« il est accidentel au Christianisme d'avoir été occidentalisé. »¹² À sa suite et en se référant au débat sur l'avenir de l'activité missionnaire en Afrique, Efoé-Julien Pénoukou dira que non seulement il reste accidentel pour l'Afrique d'avoir connu un « Christianisme occidentalisant, » mais aussi qu'il ne sera pas davantage essentiel à l'objet de la foi, en ce continent, de disposer d'un « Christianisme africanisé » d'autant plus que le pilier fondamental demeure Jésus Christ.¹³ Dans la mesure où nous pouvons retenir l'Orient comme origine probable du Christianisme égyptien, son occidentalisation ne serait que le fruit d'une simple coïncidence qui s'est réalisée au cours de l'histoire.

Du côté de la théologie chrétienne, il est important de noter qu'Alexandrie fut un centre de renom en Afrique où les premières synthèses intellectuelles furent réalisées.¹⁴ Bien avant la systématisation de la pensée chrétienne, les idées gnostiques y furent florissantes. Face à une argumentation gnostique qui soutenait que le salut est obtenu à travers la connaissance, ce qui réduisait le Christianisme au niveau des spéculations philosophiques mêlées aux rituels égyptiens, l'école catéchétique d'Alexandrie s'est annoncée comme un instrument solide et salutaire d'une Eglise égyptienne naissante. Fondée en l'An 180 par un certain Pantaenus,¹⁵ cette école allait devenir une interlocutrice crédible avec les courants de

¹¹ Sundkler and Steed, *A History of the Church in Africa*, 8-9.

¹² Jean Daniélou, *Le mystère du salut des nations* (Paris: Editions du Seuil, 1948), 52.

¹³ Efoé-Julien Pénoukou, "Prêtres missionnaires et avenir des Eglises africaines," *Concilium*, no. 126 (1977): 75. À ce propos, lire avec intérêt ce que le cardinal Malula préconisait dans son projet d'africanisation. Pour lui, les missionnaires expatriés ont christianisé l'Afrique. La tâche revient aux africains eux-mêmes d'africaniser le Christianisme. Joseph Albert Malula, "L'Eglise à l'heure de l'africanité," *Eglise et Mission*, no. 196 (1974): 12, 15.

¹⁴ Johannes Quasten, *Initiation aux pères de l'Eglise*, vol. 2 (Paris: Editions du Cerf, 1956), 7-8. Il convient de remarquer que la ville d'Alexandrie, fondée par Alexandre le Grand en 331 avant Jésus Christ, fut un grand centre de vie intellectuelle longtemps avant l'arrivée du Christianisme. Elle fut un lieu de rencontre de la culture juive et hellénistique par lesquelles les richesses de l'Orient, de l'Egypte et de la Grèce s'interpénétrèrent. Selon notre auteur, elle « vit naître l'œuvre qui représente les prémices de la littérature judéo-hellénistique, les Septante. Elle fut également la cité de Philon, l'écrivain avec lequel cette littérature connut son apogée. Fermement persuadé qu'il était possible d'unir l'enseignement de l'Ancien Testament à la spéculation grecque, le penseur juif fit de sa philosophie religieuse une synthèse de ces deux pensées. »

¹⁵ Sundkler et Steed semblent suggérer, sans convaincre, qu'un théologien grec Titus Flavius Clemens, qui n'est autre que Clément d'Alexandrie, serait le fondateur de cette école. Voir à ce propos Sundkler and Steed, *A History of the Church in Africa*, 11. Cependant, il est plus probable que Pantaenus (ou Pantène) soit le vrai responsable de cette action. Elisabeth Isichei estime que cette école catéchétique fut probablement fondée en réaction contre les gnostiques par Pantaenus, un stoïcien Sicilien qui, après avoir travaillé à Alexandrie, est allé

pensées de l'époque sous la direction successive de Clément d'Alexandrie¹⁶ et d'Origène. Celui-ci est reconnu pour avoir réussi à construire un système théologique unifié capable de combiner les éléments de la foi et de la philosophie.¹⁷ De ces premiers penseurs chrétiens, comme l'estime John Baur, nous pouvons apprendre l'art de formuler et de présenter notre foi au monde moderne des intellectuels marqué par la soif de la science, tout en se servant de notre contexte culturel.¹⁸ Cette façon de faire nous apparaît actuellement bénéfique comme elle l'a été autrefois dans la jeune Eglise égyptienne qui a continué à prospérer et à produire des témoins de la foi chrétienne.¹⁹ La philosophie et la culture d'un peuple ne sont nécessairement ni en opposition, ni des ennemis de cette foi. Elles méritent d'être approfondies pour en retenir ce qui est bon et rejeter ce qui serait en opposition avec la dignité de la personne humaine. Ce travail de discernement doit se garder des préjugés qui ne relèveraient que du complexe de supériorité.

Un autre élément, qui nous semble pertinent et caractéristique pour cette ancienne présence du Christianisme en Egypte, est celui lié à l'importance du patriarcat d'Alexandrie. Selon un ancien ordre de préséance, ce dernier vient en second lieu après le siège de Rome et avant celui d'Antioche.²⁰ Le Christianisme s'y est rapidement développé surtout à partir du temps de l'épiscopat de Démétrius qui a initié la tradition d'ordonner les évêques en dehors de son siège. Ces nouveaux évêques qui se comptaient en centaines et qui restaient sous sa supervision constituaient un atout de renforcement de ce patriarcat.²¹ Toutefois, il revient à Athanase (vers 296-373), grâce à son long épiscopat (328-373) et à son action théologique qui lui ont valu d'être surnommé le « père de l'orthodoxie, » d'avoir joué un rôle clé pour sa solidité par l'habileté qu'il a su surtout employer pour défendre la divinité du Fils de Dieu

en Inde comme missionnaire laissant sa place à Clément venu d'Athènes. Plus loin, elle précisera que dans le monde ancien, l'Inde est prise pour l'Ethiopie et donc n'a rien avoir avec l'Inde actuelle de l'Asie. Selon elle, Origène serait le 3^{ème} à assumer la direction de l'école. Son point de vue est en accord avec celui de Quasten qui fait remarquer que Pantène s'est installé à Alexandrie vers l'An 180 où il fut le maître de Clément d'Alexandrie et directeur de l'école des catéchumènes, charge qu'il conserva jusqu'à sa mort peu avant l'An 200. Voir Isichei, *A History of Christianity in Africa*, 20-21, 32 ; Quasten, *Initiation aux pères de l'Eglise*, vol. 2, 11. Voir aussi Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 22 ; Groves, *The Planting of Christianity in Africa*, 36-37.

¹⁶ Né vers l'An 150 des parents païens, Clément d'Alexandrie assumait la direction de l'école vers l'An 200 à la mort de Pantène. Quasten note que quelques 2 ou 3 ans après, il se serait réfugié en Cappadoce en raison des persécutions de l'empereur Septime Sévère et qu'il serait mort en 215 sans avoir pu retourner en Egypte. Voir à ce propos Quasten, *Initiation aux pères de l'Eglise*, vol. 2, 12 ; Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 22.

¹⁷ Né vers l'An 185 d'un mariage mixte des parents originaires d'Egypte à Alexandrie de souche grecque, Origène semble avoir été confié la direction de l'école par l'évêque à l'âge de 18 ans après la fuite de Clément d'Alexandrie. Il assumait cette fonction de 203 à 231 et mourut vers l'An 253. Partant des Ecritures Saintes, il pouvait établir son système en comparant les différentes versions d'un texte et en les interprétant pour en tirer un sens profond (allégorique), ce qui lui permettait d'expliquer la foi biblique en la plaçant dans le contexte de la philosophie grecque et de montrer les voies de la perfection de l'âme chrétienne. Pour cet esprit synthétique, il est vénéré comme le premier bibliste, théologien et ascétique. Isichei, *A History of Christianity in Africa*, 21 ; Quasten, *Initiation aux pères de l'Eglise*, vol. 2, 49-53 ; Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 22.

¹⁸ Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 22-23.

¹⁹ Isichei constate que l'école d'Alexandrie n'a pas cessé de faire écho en offrant au Christianisme des personnalités renommées. Elle évoque le cas de Didymus qui en assurait la direction au 4^{ème} siècle et qui eut comme élèves Jérôme et Grégoire de Nazianze. Voir Isichei, *A History of Christianity in Africa*, 23.

²⁰ Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 23 ; Isichei, *A History of Christianity in Africa*, 17-18, 24. Isichei précise le fait que le Concile Œcuménique de Constantinople en 381 a changé l'ordre en attribuant à l'évêque de cette ville la deuxième place après celui de Rome, ce qui fut un défi au siège d'Alexandrie et à celui d'Antioche.

²¹ Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 23.

contre l'Arianisme.²² Par ailleurs, il a pu ouvrir les horizons en dehors d'Égypte en consacrant Frumentius (ou Frumence) comme évêque pour le siège d'Aksoum en Éthiopie.²³ Par cet acte, il a initié et établi un rapport qui allait durer seize siècles pour les Églises de ces deux pays. Saint Cyrille (380-444) qui sera patriarche d'Alexandrie de 412 à 444 et surnommé le « super-Athanasien » poursuivra les pas de son prédécesseur pour étendre son influence loin de son siège. L'Église Orthodoxe d'Éthiopie n'est pas moins fière de l'appeler son « enseignant par excellence, » ce qui confirme la continuité de relation et une affinité de ces Églises.²⁴ Nous avons là, un témoignage indéniable de l'ouverture des autorités ecclésiastiques du patriarcat d'Alexandrie, une attitude qui favorisa les liens de fraternité allant jusqu'à l'extérieur de leur pays.

La couronne reçue par les martyrs coptes peut être comptée parmi les mérites de l'Église égyptienne. L'heure du martyre de cette Église fut initiée dès l'accession au pouvoir de l'empereur Dioclétien vers l'An 284 et poursuivie par l'empereur Maximinus II (308-313). À des moments différents et en grand nombre, de simples chrétiens furent martyrisés. C'est aussi à cette période que se situe la mort de Mgr Peter Martyr (305-312), vénéré par l'Église universelle et considéré comme le premier Saint Égyptien.²⁵ L'impact de cette souffrance fut énorme dans cette Église copte qui adopta le système de commencer sa chronologie à partir de cet avènement, contrairement au principe du calendrier débutant avec la naissance du Christ.²⁶ La présence de martyrs au sein de toutes les catégories des membres de cette Église est une indication du courage et de l'unité motivés par la foi face aux dangers communs.

Un autre aspect remarquable, et dont l'Afrique peut être fière pour sa contribution à l'Église universelle, est l'engagement dans la vie monastique. Ceux qui ont choisi cette voie ont accepté, dans la simplicité, de se conformer aux demandes de l'Évangile en laissant tout pour suivre le Christ (Mt 19, 17). De fait, des chrétiens ordinaires quittèrent leurs biens pour aller vivre au désert, ascétisme et contemplation. Saint Antoine (251-356) fut le premier initiateur de ce mouvement monastique. Ensuite, Saint Pacôme (vers 290-346) lui donna une orientation communautaire. Pour éviter l'extravagance et la paresse des jeunes qui embrassaient une telle vie, il opta pour une vie communautaire des moines qui sont, désormais, régis par une loi stricte de 194 articles déterminant la structure quotidienne de la prière et du travail. À sa mort, la vie monastique avait connu une croissance quantitative

²² Ibid.; Sundkler and Steed, *A History of the Church in Africa*, 12 ; Isichei, *A History of Christianity in Africa*, 24. Contre une hérésie issue d'Arius qui considérait Jésus Christ comme un demi-dieu et une créature du Père pour sauvegarder l'unicité de Dieu, Athanase rétorque en posant la question de savoir comment le Fils de Dieu pouvait partager avec l'humanité la divinité s'il n'était pas lui-même divin et égal au Père avant de rejeter les erreurs des ariens. Il recommande le retour aux Écritures Saintes tout en considérant comme prioritaire l'exemple de la foi des fidèles et des moines.

²³ Les circonstances de cette consécration seront précisées dans la partie concernant l'Église éthiopienne.

²⁴ Sundkler and Steed, *A History of the Church in Africa*, 12.

²⁵ Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 24 ; Sundkler and Steed, *A History of the Church in Africa*, 11 ; Isichei, *A History of Christianity in Africa*, 27 ; Julien, *Histoire de l'Afrique blanche*, 72. Les exécutions sont devenues plus massives de 303 à 306 et plus cruelles en 311 et 312. Dioclétien est vu comme un empereur qui a initié les persécutions des chrétiens en Égypte. Alors que Baur suppose déjà l'An 283 comme le début de l'heure du martyre, ces autres auteurs s'accordent sur l'année 284. Isichei le fait coïncider exactement avec l'entrée en fonction de l'empereur en 284. C'est aussi l'avis de Sundkler et Steed qui précisent que sa sévère persécution dans la région fut réalisée entre 299 et 304.

²⁶ Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 24 ; Sundkler and Steed, *A History of the Church in Africa*, 11.

exceptionnelle.²⁷ Le rayonnement de cette vie monastique a fait de l'Égypte un pays des « saints vivants » où beaucoup de pèlerins se sont succédé pour vivre l'expérience des moines, les imiter et/ou pour les rejoindre.²⁸ Agissant autant soit comme missionnaires, soit comme catéchistes ou encore comme guides locaux, ces moines ont assurément contribué à l'expansion du Christianisme en Égypte. Dans leur apostolat, ils se sont appuyés sur la Bible et sur la vie des martyrs. À la fin des persécutions, vers le 4^{ème} siècle, ils étaient perçus comme des héros de piété de l'Eglise des villages.²⁹ C'est une vie de témoignage qui s'enracine dans la Parole de Dieu. Pour une Eglise qui se veut authentique et fidèle à sa mission, une telle attitude ne peut que présager persévérance au-delà des obstacles qu'elle peut rencontrer au cours de son histoire terrestre.

1.1.2 ORIGINE ET PRINCIPAUX ASPECTS DU CHRISTIANISME EN AFRIQUE DU NORD

Quiconque veut parler de la présence du Christianisme des premiers siècles en Afrique du Nord doit éviter toute généralisation. Ce principe permet de se limiter à une région regroupant les territoires autour de Carthage en incluant principalement la Numidie, la Maurétanie et la Cyrénaïque de l'époque. Il s'agit de la région au nord du Sahara ou encore de l'Afrique blanche telle que définie précédemment. De façon plus précise, le Christianisme s'est surtout concentré dans un petit ensemble formé par l'actuelle Tunisie, l'Algérie, le Maroc et une partie de la Libye. La population de cette région était initialement constituée par les Berbères et les Phéniciens (ou Puniques) auxquels se sont joints les Romains.³⁰

Quant au Christianisme proprement dit, il allait se développer dans un contexte de rencontre entre la culture de ces deux premiers peuples et celle des Romains. Bien que son origine soit obscure comme l'estime Baur, la possibilité selon laquelle il viendrait partiellement de Rome ne serait pas à exclure surtout si nous tenons compte de l'influence linguistique, judiciaire et administrative romaine dans la région.³¹ Henri Teissier et Alphonse Georger noteront que le Christianisme s'est particulièrement répandu en Afrique du Nord à partir de l'Italie et de l'Espagne à l'âge apostolique. La particularité est faite à la région

²⁷ Sundkler and Steed, *A History of the Church in Africa*, 15. À ce propos, il est noté qu'à la mort de Pacôme il existait en Égypte 9 monastères pour les hommes et 2 couvents pour les femmes. En 390, non moins de 50.000 moines se sont réunis pour célébrer la fête de Pâques.

²⁸ Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 24-25 ; Sundkler and Steed, *A History of the Church in Africa*, 13-16. Voir également Isichei, *A History of Christianity in Africa*, 27-29.

²⁹ Sundkler and Steed, *A History of the Church in Africa*, 15-16.

³⁰ Georger, "L'Eglise antique de l'Afrique du Nord," 26-28 ; Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 26-27 ; Cuoq, *L'Eglise d'Afrique du Nord*, 8. Georger et Baur s'accordent pour dire que les Berbères sont les plus anciens dans la région et que les Phéniciens qui sont principalement des commerçants ont fondé Carthage en 814 avant Jésus Christ. Baur précise que les Berbères constituent une classe de paysans pauvres. Cuoq estime que les Romains qui sont les derniers venus furent des maîtres.

³¹ Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 27. Vers 146 avant Jésus Christ, les Romains ont détruit Carthage pour coloniser la région, y introduisant ainsi l'usage du latin et le nouveau système tant judiciaire qu'administratif. Des mariages mixtes s'établirent entre les femmes berbères et les nouveaux maîtres comme ce fut le cas du père de Saint Augustin. Une culture latine fut non seulement facilitée par ces mariages mais aussi par des jeunes générations africaines qui se sont rendues à Rome pour des études comme ce fut le cas pour Tertullien. Isichei parle d'un processus de romanisation par lequel les nouvelles cités romaines furent fondées. Carthage fut restaurée sur l'ancien site du même nom et les nouvelles provinces furent créées à savoir notamment la Maurétanie (le nord du Maroc), la Numidie (le nord de l'Algérie) et l'Africa (Tunisie) qui fait référence aux populations locales appelées des « Afri. » L'auteur pense ici à la possibilité d'origine du nom du continent africain. Pour ce qui est de la langue, elle note le cas le plus parlant de Saint Augustin dont la mère est berbère mais qui ne parlait que du latin. Voir Isichei, *A History of Christianity in Africa*, 33-34.

Cyrénaïque qui l'aurait reçu de l'Orient et aussi probablement de Saint Marc. Pour eux, il est plus probable que cette action évangélisatrice soit facilitée et opérée par le mouvement du « trafic commercial, de la colonisation et des migrations humaines »³² pour ce qui est de la grande partie du nord du continent. En ce qui concerne la région Cyrénaïque, Saint Marc y aurait joué un grand rôle si l'on s'en tient à la tradition de l'Eglise copte égyptienne. Celle-ci veut trouver l'origine de cet apôtre à cette localité et elle estime qu'il aurait institué Lucius de Cyrène comme premier évêque du lieu après avoir fondé plusieurs communautés chrétiennes à Alexandrie et avant son martyre en l'An 68.³³ Bien que l'évidence de l'historicité de cette tradition reste problématique,³⁴ il y a lieu de penser à un rapprochement entre le début du Christianisme en Egypte et en Cyrénaïque par le biais de cet apôtre de l'Evangile. Par ailleurs, la première communauté chrétienne en Afrique du Nord semble être celle de Carthage en Tunisie. Elle fut devancée par l'avènement de la colonie juive qui, elle aussi, avait été en contact avec la population punique déjà familière avec l'idée de l'existence d'un Dieu unique, créateur de l'univers et supérieur aux autres divinités.³⁵ Une telle croyance déjà présente sur le terrain avant l'arrivée du Christianisme aura sans doute un impact sur la détermination de l'identité de l'Eglise dans cette région.

Comme en Egypte, le Christianisme en Afrique du Nord est imprégné par une vie de martyre dès les premiers siècles. Des témoignages concordants retiennent les douze Scillitains comme les plus anciens martyrs aux alentours de Carthage à l'An 180³⁶ sous le règne de l'empereur Commode. Leurs noms latinisés³⁷ suggèrent, selon Baur, leur appartenance à la

³² Henri Teissier, "Introduction," dans *Histoire des chrétiens d'Afrique du Nord. Libye, Tunisie, Algérie, Maroc*, éd. Henri Teissier (Paris: Desclée, 1991), 11-13 ; Georger, "L'Eglise antique de l'Afrique du Nord," 28-29.

³³ Georger, "L'Eglise antique de l'Afrique du Nord," 28-30.

³⁴ Cuoq, *L'Eglise d'Afrique du Nord*, 14-15 ; Arnould, *Histoire du Christianisme en Afrique*, 59-61. Les deux auteurs estiment qu'il serait difficile d'avancer une date, même approximative, sur la première rencontre avec l'Evangile. Par contre pour eux, c'est par le sang des martyrs, à partir de l'An 180, que l'Eglise commença à manifester sa présence. Pour Cuoq, il n'y a pas d'indice sérieux pour l'hypothèse qui fait remonter à un apôtre le Christianisme au nord de l'Afrique. Bien que rien ne s'oppose à supposer l'existence des conversions au Christianisme dès le 1^{er} siècle, juge-t-il, il n'y a aucune preuve littéraire ou archéologique pour le confirmer. Sur la question de trancher si cet Evangile est venu de Rome ou de l'Orient, Arnould conclut qu'il faut reconnaître Carthage comme un véritable carrefour commercial qui aurait accepté l'Evangile en provenance de différents lieux à la fois par l'intermédiaire des commerçants, des marins, des judéo-chrétiens entre autres. Sa position se situe au milieu des points de vue qui tracent l'origine à Rome ou en Orient, les uns se basant sur les relations postérieures privilégiées entre Carthage et Rome, les autres se référant à certains usages liturgiques d'Afrique similaires aux usages asiatiques.

³⁵ Georger, "L'Eglise antique de l'Afrique du Nord," 28-29.

³⁶ Beaucoup d'auteurs s'accordent sur cette année du martyre avec une variation sur le jour exact. Alors que Groves, Quasten, Georger et Decret fixent l'événement au 17 juillet, Baur parle du 16 juillet. Sundkler et Steed suggèrent le 1^{er} août tandis qu'Isichei et Cuoq se contentent seulement de mentionner l'année. Voir à ce propos Groves, *The Planting of Christianity in Africa*, 59 ; Johannes Quasten, *Initiation aux pères de l'Eglise*, vol. 1 (Paris: Editions du Cerf, 1955), 202-203 ; François Decret, *Le Christianisme en Afrique du Nord ancienne* (Paris: Editions du Seuil, 1996), 17-18 ; Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 27 ; Sundkler and Steed, *A History of the Church in Africa*, 21 ; Isichei, *A History of Christianity in Africa*, 34 ; Cuoq, *L'Eglise d'Afrique du Nord*, 15 ; Georger, "L'Eglise antique de l'Afrique du Nord," 32. La tendance générale semble être en accord avec le témoignage le plus ancien à notre disposition qui retient la date du 17 juillet 180. Voir à ce propos Tertullien, *Apologétique*, traduction de Jean-Pierre Waltzing et Albert Severyns (Paris: Les Belles Lettres, 1971), xiv.

³⁷ Il s'agit de Speratus, Nartzalus, Cittinus, Donata, Secunda, Vestia, Veturius, Felix, Aquilinus, Laetantius, Ianuaria et Generosa. Voir Decret, *Le Christianisme en Afrique du Nord ancienne*, 18 ; Georger, "L'Eglise antique de l'Afrique du Nord," 32.

population locale.³⁸ Peu après le martyre du pape Victor 1^{er},³⁹ le 3^{ème} siècle fut le début d'une série de persécutions visant à une destruction systématique de la vie chrétienne surtout sous les quatre grands empereurs persécuteurs de la jeune Eglise.⁴⁰ En plus des figures les plus connues de cette période telles que le groupe de Perpétue⁴¹ et Saint Cyprien,⁴² beaucoup d'autres africains⁴³ ont successivement versé leur sang dans la région de Carthage dans des circonstances différentes. Sans exclure l'éventualité d'une influence de la foi chrétienne dans la catégorie des personnalités bien aisées, Baur fait remarquer que l'identité paysanne de la plupart de ces martyrs est une indication que le Christianisme au nord de l'Afrique se sentait beaucoup plus à l'aise chez les gens simples qui l'avaient accueilli. En cela, il s'appuie sur le témoignage de Saint Cyprien qui, vers l'année 250, affirmait l'existence des prêtres illettrés et mentionnait son choix au siège métropolitain de Carthage alors qu'il était encore un néophyte. Pour notre historien, ce fait est une preuve de la rareté des intellectuels dans cette Eglise,⁴⁴ du moins dans ses débuts. Par contre, Georger note le caractère plus cruel de la persécution entreprise par l'empereur Valérien. Celui-ci s'en prenait aux évêques et aux prêtres dans le but d'une élimination systématique et organisée de la hiérarchie.⁴⁵ Ce genre de tactique n'est qu'une subtile stratégie visant à disperser et à faire disparaître les brebis en les privant d'abord de leurs bergers.

Pour ce qui est de l'aspect intellectuel, Carthage fut dotée d'une école théologique. Celle-ci eut une renommée plus ou moins semblable à celle de l'école catéchétique d'Alexandrie en Egypte. Ses premières grandes figures furent Tertullien (160-240), Saint Cyprien (200-258) et Saint Augustin (354-430) qui peuvent être considérés comme des piliers de l'Eglise et de l'émergence de la pensée théologique dans la région. Le premier fut le grand champion et promoteur de la théologie formulée en langue latine vers l'An 180 au moment où presque tous les intellectuels, aux alentours de Rome, pensaient qu'il était inconcevable de

³⁸ Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 27.

³⁹ D'origine africaine, ce pape fut exécuté à Rome le 29 juillet 199 sous Septime Sévère. Georger, "L'Eglise antique de l'Afrique du Nord," 32.

⁴⁰ Il s'agit de Dèce (249-251) ; Valérien (253-260) ; son co-empereur Gallien (253-268) et Dioclétien (284-305).

⁴¹ Noble matrone, Perpétue fut martyrisée avec sa servante Félicité et leurs compagnons. Georger retient dans ce groupe Revocatus, Saturninus, Secundulus, Saturus, Iocundus, Artaxius et Quintus. Une divergence apparaît pour ce qui est de l'année de ce martyre. Il est fixé en mars 203 par Georger et Isichei, en mars 202 par Quasten, 20 ans après celui des Scillitains par Sundkler et Steed. La date du 7 mars est signalée par Georger et Quasten mais pour deux années différentes. John Baur fait mention de ce martyre sans le dater. Voir à ce propos Georger, "L'Eglise antique de l'Afrique du Nord," 32-33 ; Isichei, *A History of Christianity in Africa*, 35 ; Quasten, *Initiation aux pères de l'Eglise*, vol. 1, 205 ; Sundkler and Steed, *A History of the Church in Africa*, 21 ; Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 27.

⁴² Cyprien mourut par le glaive le 14 septembre 258 après une année de captivité sous l'empereur Valérien. Voir Georger, "L'Eglise antique de l'Afrique du Nord," 34. De la page 32 à 36, cet auteur fait mention d'autres chrétiens martyrisés jusqu'à l'An 319. Voir également Sundkler and Steed, *A History of the Church in Africa*, 23 ; Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 27 ; Isichei, *A History of Christianity in Africa*, 36 ; Quasten, *Initiation aux pères de l'Eglise*, vol. 1, 203.

⁴³ En guise d'exemples, Georger retient Celerina, Egnatius, Laurentinus, Celerinus, Diacre Jacques, Marien, Nemesianus (évêque de Thubunae), Maximilien, Marcellus, Crispine, Marcienne, Salsa, Theodore (évêque de Cyrène), un certain Théodore de Ptolemaïs, Diacre Irène, Sérapion, Ammonios et Cyrille de Cyrène. Voir Georger, "L'Eglise antique de l'Afrique du Nord," 33-36.

⁴⁴ Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 27. Voir aussi Georger, "L'Eglise antique de l'Afrique du Nord," 33.

⁴⁵ Georger, "L'Eglise antique de l'Afrique du Nord," 34.

prier et d'enseigner dans une autre langue que le grec. Contrairement aux alexandrins, il s'éloigne des spéculations philosophiques pour donner la priorité à l'ascétisme et aux questions d'ordre moral tout en privilégiant l'aspect pratique. Il croit en une Eglise des saints⁴⁶ et selon ses propres paroles, « c'est une semence que le sang des chrétiens. »⁴⁷ Sundkler et Steed le considèrent comme le premier grand théologien de l'Afrique du Nord d'une personnalité véhémement, sans compromis et d'une volonté engagée.⁴⁸ Par contre, Isichei estime à son endroit que sa vie et ses écrits sont remplis de contradictions. Tout en dénonçant les sectes hérétiques et en réaffirmant la grandeur du martyr, constate-t-elle, Tertullien a fini par joindre les montanistes et s'est éteint par une mort naturelle sans la moindre indication de sa part de vouloir verser son sang pour la cause du martyr qu'il défendait. Comme si cela n'était pas suffisant, il a lui-même cédé aux tentations pour fonder une secte connue sous le nom de tertullianisme.⁴⁹ Toutefois, Saint Cyprien qui fut un grand architecte de l'unité de l'Eglise⁵⁰ le prend comme son vrai maître.⁵¹ En se convertissant à la foi chrétienne, tous les deux ont opté pour une stricte interprétation du Christianisme et leurs démarches constituaient une inquiétude pour Rome bien qu'à des niveaux différents. Alors que l'esprit critique de Tertullien le prédisposait et l'a conduit à deux hérésies mentionnées plus haut, l'intransigeance de Cyprien l'opposait à l'évêque de Rome dans une controverse concernant la réintégration des hérétiques et des *lapsi*.⁵² Plus particulièrement encore dans cette école de Carthage, l'honneur revient à Saint Augustin. Héritier de l'originalité africaine et de la prière de sa mère berbère qui ont été décisives dans sa démarche vers la foi chrétienne, il fut le grand défenseur de la théologie de son époque. Non seulement il a su souligner l'importance de la grâce divine dans l'œuvre salvifique contre l'ascétisme humain de Pélage et le moralisme de Tertullien, mais aussi il a démasqué les erreurs donatistes en démontrant que les sacrements reçoivent leur efficacité du Christ et non du ministre. Sans abdiquer son identité africaine et contre les séparatistes, il confessa de façon exemplaire son adhésion à l'Eglise universelle.⁵³

⁴⁶ Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 27.

⁴⁷ Tertullien, *Apologétique*, 108.

⁴⁸ Sundkler and Steed, *A History of the Church in Africa*, 22.

⁴⁹ Isichei, *A History of Christianity in Africa*, 35. Se référant au témoignage de Saint Augustin (qui en parle dans son *De Haeresibus*), notre auteur rapporte que Tertullien a fondé cette petite secte dans sa vieillesse, un groupe dont l'existence est attestée au 4^{ème} siècle. Voir à ce propos, Liguori G. Muller, *The De Haeresibus of Saint Augustine. A Translation with an Introduction and Commentary* (Washington, D.C: The Catholic University of America Press, 1956), 118-121.

⁵⁰ Cyprien de Carthage, *L'unité de l'Eglise. (De Ecclesiae Catholicae Unitate)*, traduction de Michel Poirier, éd. Sources Chrétiennes 500 (Paris: Editions du Cerf, 2006), 167-309.

⁵¹ Sundkler and Steed, *A History of the Church in Africa*, 22.

⁵² Ibid., 22-23 ; Georger, "L'Eglise antique de l'Afrique du Nord," 34. Alors que Cyprien exigeait de rebaptiser les hérétiques, Etienne en qualité d'évêque de Rome soutenait qu'il fallait les réadmettre à travers le processus de pardon et d'imposition des mains. Voir aussi Henri Chadwick, ed., *Cyprian. De Lapsis and De Ecclesiae Catholicae Unitate* (London: Oxford University Press, 1971), vii. Cuoq relate ce conflit en faisant allusion aux deux conciles convoqués à Carthage par Saint Cyprien en 255 et 256 sur la validité du baptême conféré par un ministre hérétique. Alors que le baptême était valide pour Rome, les deux conciles avec Saint Cyprien exigeaient un autre baptême. On peut reconnaître la bonne foi de ces deux évêques. Etienne avait raison de maintenir la validité aussi longtemps que le baptême est conféré suivant la formule trinitaire, Cyprien n'avait pas tellement tort de vouloir s'assurer des intentions du ministre qui pouvait baptiser au nom de son hérésie et des fois en omettant la formule. Saint Augustin conclura le débat en disant que le baptême conféré par Pierre ou Paul reste celui du Christ. Il en est de même aussi si Judas l'administre. Lire à ce propos Cuoq, *L'Eglise d'Afrique du Nord*, 30-31.

⁵³ Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 28.

Aussi, l'école théologique de Carthage nous semble intéressante principalement pour deux raisons. D'une part, elle nous indique comment considérer l'importance de la langue dans la transmission du message évangélique. Du fait qu'initialement le grec était la langue de l'Eglise, l'adoption du latin vers le 2^{ème} siècle n'allait pas manquer d'avoir un impact sur le Christianisme. Il fut difficile pour le peuple de s'identifier avec cette nouvelle langue liée à l'autorité de l'empire colonialiste et automatiquement perçue comme un outil du pouvoir oppressif. La langue latine est restée la fierté des intellectuels et des gens de la haute classe, ce qui n'a pas facilité l'insertion du Christianisme dans tous les milieux de la population.⁵⁴ D'autre part et du point de vue pratique, la même école inspire et donne une opportunité de réfléchir sur la manière dont il faut approcher les nouvelles idées dans la pensée théologique et la façon dont il faut aborder ceux qui, aux yeux de certains, semblent s'éloigner de « l'orthodoxie. » Face à l'ancien adage *Extra Ecclesiam nulla salus* et l'exigence du nouveau baptême des « apostats, » idées chères autrefois à Saint Cyprien⁵⁵ et qui peuvent actuellement trouver des disciples encore zélés, il nous semble important d'évoluer vers les nouvelles formes de pardon qui tiennent compte de la faiblesse et de la possibilité humaines de se tromper. Penser différemment dans un monde pluraliste et démocratique n'est pas nécessairement un danger. La correction fraternelle n'a rien à avoir avec l'humiliation et l'exclusivisme ne semble pas être la meilleure solution pour les enfants du même Père.

La présence du grand nombre d'évêques et des Eglises au nord de l'Afrique dans les premiers siècles est considérée comme un repère important d'évaluation d'un Christianisme florissant qui, apparemment, s'est rapidement répandu. En 258, à la mort de Saint Cyprien, le nombre d'évêchés était estimé à une centaine et il n'a pas cessé d'augmenter depuis lors.⁵⁶ Ce constat est confirmé par un nombre important d'évêques conviés à l'Assemblée organisée à Carthage en 411 avec une participation active et décisive de Saint Augustin.⁵⁷ À la mort de ce dernier en 430, presque toutes les villes romanisées et estimées aux environs de 700 avaient chacune un évêque. Il y a lieu de noter que cette augmentation des structures allait de pair avec une certaine vitalité de cette Eglise et ce, au regard tant de l'abondance des grands rassemblements en conciles ou en synodes que des préoccupations d'ordre canonique, théologique, culturel, missionnaire et caritatif dont reflètent les écrits théologiques de l'époque. Toutefois, il est à déplorer que le lien étroit entre le Christianisme et la romanité ait été un grand handicap pour une pénétration profonde des valeurs chrétiennes dans l'esprit berbère. La résistance des pratiques traditionnelles a souvent conduit à une double vie et à des

⁵⁴ Sundkler and Steed, *A History of the Church in Africa*, 21-22.

⁵⁵ Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 28 ; Michel Dujarier, "La tradition synodale africaine," *Concilium*, no. 239 (1992): 14-15 ; Sundkler and Steed, *A History of the Church in Africa*, 22-23. Voir aussi Chadwick, ed., *De Lapsis and De Ecclesiae Catholicae Unitate*, 23-27 ; Walter Kasper, *L'Eglise catholique. Son être, sa réalisation, sa mission* (Paris : Editions du Cerf, 2014), 174-176. Kasper explique mieux la signification de l'axiome en partant des Ecritures jusqu'au Concile Vatican II.

⁵⁶ Georger, "L'Eglise antique de l'Afrique du Nord," 38 ; Cyprien de Carthage, *L'unité de l'Eglise*, 20.

⁵⁷ Georger, "L'Eglise antique de l'Afrique du Nord," 38 ; Dujarier, "La tradition synodale africaine," 22-23 ; Decret, *Le Christianisme en Afrique du Nord ancienne*, 172 ; Arnould, *Histoire du Christianisme en Afrique*, 170 ; Cuq, *L'Eglise d'Afrique du Nord*, 46. À cette Assemblée sous l'arbitrage de Flavius Marcellinus, délégué de l'empereur, le nombre des participants varient selon les auteurs. Georger parle de 470 évêques convoqués. Pour Dujarier, 565 évêques dont 286 catholiques et 279 donatistes y ont participé. Il s'accorde avec Cuq sur les participants. Decret retient le même chiffre qu'eux pour la partie catholique qui enregistrait une vingtaine retenue par la maladie et ajoute un évêque pour la partie donatiste. Cuq note l'absence de 120 évêques et 64 sièges vacants. Arnould parle de 279 évêques catholiques contre 270 donatistes.

oppositions conflictuelles face au Christianisme.⁵⁸ Ce malaise ne peut s'expliquer que dans un contexte d'évangélisation qui ignore ou fait fi de la culture du peuple destinataire du message chrétien. Il va sans dire que l'augmentation des infrastructures et du personnel de l'Eglise n'est pas une garantie de son enracinement au sein d'une population à évangéliser. C'est un danger d'évaluer la croissance du Christianisme en ne se basant que sur des données statistiques. On risque de perdre le fil de l'essence de l'Eglise en ne voulant que lire son identité à travers l'organisation de ses structures.

1.1.3 PRÉSENCE RELATIVEMENT TARDIVE DU CHRISTIANISME EN NUBIE

La Nubie faisait partie de la région qui regroupe actuellement le Soudan du Nord et le Sud de l'Egypte.⁵⁹ Au temps de Jésus, elle était sous l'autorité des reines d'Ethiopie et l'eunuque baptisé par Philippe (Ac 8, 27) était vraisemblablement au service de la reine.⁶⁰ Une ancienne tradition veut faire croire que cet Eunuque, qui par ailleurs assurait son service à la cour de Méroé dans l'actuel Soudan du Nord, serait le premier évangélisateur de la Nubie. Partant du fait qu'il n'y a pas d'évidence sur l'existence d'une communauté chrétienne dans cette localité au premier siècle, Baur considère cette tradition comme une pure et simple spéculation. La péricope des Actes des apôtres qui évoque son baptême semble constituer un acte symbolique préfigurant la conversion ultérieure du monde païen. Par contre, les témoignages du 4^{ème} siècle font mention des moines nubiens en Egypte et des chrétiens coptes qui ont trouvé refuge en Nubie suite aux controverses ariennes.⁶¹ Il est plus probable que ce double mouvement aurait facilité la transmission de la foi chrétienne en Nubie. Dans ce sens, l'Egypte serait l'une des portes pour ce qui est de l'origine de ce Christianisme. Ce point de vue se rapproche de l'hypothèse de Sundkler et Steed qui stipule qu'une centaine d'années avant la date officielle du début du Christianisme en Nubie, des témoins anonymes s'y seraient introduits avec le message chrétien. Cette opinion se base sur les découvertes révélant l'existence d'une église chrétienne construite avec des briques et certains symboles de la vie chrétienne dont la croix. Ainsi avant l'An 543, concluent nos auteurs, le nord de la Nubie aurait été en contact avec les chrétiens inconnus, probablement des commerçants, des moines ou des réfugiés coptes qui seraient arrivés par le Nil amenant avec eux la nouvelle religion et ses symboles.⁶² La possibilité des caravanes de commerçants dans l'évangélisation de la

⁵⁸ Georger, "L'Eglise antique de l'Afrique du Nord," 38-39.

⁵⁹ John Vantini, *The Excavations at Faras. A Contribution to the History of Christian Nubia* (Bologna: Nigrizia, 1970), 41 ; Arnould, *Histoire du Christianisme en Afrique*, 50-52.

⁶⁰ Arnould, *Histoire du Christianisme en Afrique*, 50-52 ; Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 31. Appelée le « pays de Kouch » par les Egyptiens ou l'Ethiopie par les Grecs pour signifier le pays des hommes au visage brûlé, la Nubie ne correspond pas à l'Ethiopie actuelle selon Arnould. Une distinction est aussi à faire entre la Nubie Egyptienne et la Nubie soudanaise. Baur retient aussi le terme biblique de « Kouch » signifiant le sud et relève la même tendance qui confond l'Ethiopie avec la Nubie. Pour lui, le nom « Aethiopien » a été souvent pris pour la Nubie et ensuite pour toute la partie de l'Afrique au Sud du Sahara. Ainsi, un « Aethiopien » est considéré comme faisant partie de la race nègre. L'Ethiopie moderne fut anciennement prise pour l'Inde et dans la suite pour l'Abyssinie. Notre étude évite cette confusion et considère séparément l'Ethiopie et la Nubie.

⁶¹ Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 31.

⁶² Sundkler et Steed, *A History of the Church in Africa*, 30-31. Alors que John Baur situe approximativement le début officiel du Christianisme en Nubie vers les années 540, Sundkler et Steed parlent de 543. Cette dernière date est aussi soutenue par Isichei et les arguments semblent convaincants du fait que la date en question coïncide avec l'envoi de Julien en Nubie par l'impératrice Théodora. Voir à ce propos Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 32 ; Isichei, *A History of Christianity in Africa*, 30.

région est corroborée par Arnould.⁶³ Baur abonde dans le même sens. Il signale que les découvertes scientifiques attestent l'existence de l'église et des épigraphes chrétiennes au 5^{ème} siècle dans le royaume avant la date officielle de la conversion, pour ce qui est du nord et du centre de la Nubie, sous l'empereur Justinien.⁶⁴ Tous ces témoignages s'accorderaient donc pour affirmer la présence du Christianisme en Nubie à partir du 4^{ème} siècle et longtemps avant l'initiative de l'administration justinienne.

Pour une région divisée en trois royaumes,⁶⁵ il ne faut pas mésestimer l'impulsion apportée par l'autorité impériale au développement du Christianisme à interpréter sous un double aspect. En premier, il relève de l'intérêt politique dans la mesure où l'empereur envisageait d'évangéliser les tribus qu'il qualifiait de dangereux pour les transformer en voisins amis.⁶⁶ De ce point de vue, l'Evangile fut utilisé comme un instrument pour assurer la sécurité de l'Empire. En second, le Christianisme a évolué dans un contexte de compétition doctrinale entre l'empereur Justinien et l'impératrice Théodora, sa femme. Alors que le premier était en faveur de l'orthodoxie grecque, la seconde privilégiait le monophysisme copte. En 543, elle réussit la première à envoyer au nord de la Nubie Julien, moine alexandrin copte, comme premier missionnaire dans la région. Plus tard, les missionnaires orthodoxes envoyés par l'empereur préférèrent s'installer au centre où ils furent fraternellement accueillis. Quant à la partie sud et ce à partir de l'An 580, la conversion au monophysisme fut principalement assurée par l'intermédiaire de Longinus, évêque de Philae au nord. Sa stratégie fut de contourner le centre pour emprunter le chemin du désert. Au moment de la réunification des trois royaumes, toute la Nubie fut amenée à reconnaître l'autorité du patriarche copte d'Alexandrie tout en restant sous l'influence de la langue et de la culture grecques.⁶⁷ Isichei fait remarquer que non seulement la Nubie a tardivement reçu le Christianisme par rapport à l'Egypte, mais aussi qu'elle fut l'un des rares pays convertis sans avoir été en contact préalable avec l'administration romaine. Son Christianisme fut essentiellement influencé par Byzance.⁶⁸

Contrairement à l'Egypte et au nord de l'Afrique où le Christianisme est marqué dès le début par une vie monastique active et intellectuelle, l'Eglise de la Nubie n'a pas de grandes prétentions de ce genre. Sa vie interne est relativement connue à travers les témoignages sur l'existence de ses structures et de son modeste intérêt à la liturgie. D'une part, 7 diocèses avec un bon nombre de monastères et d'églises sont mentionnés vers l'An 1200 dans le royaume de Makuria au centre. À la même période, le sud qui est la partie la moins développée comptait presque 400 églises. D'autre part, les découvertes des livres en langue grecque,

⁶³ Arnould, *Histoire du Christianisme en Afrique*, 54-55.

⁶⁴ Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 31-32.

⁶⁵ À la période dont il est ici question, la Nubie était constituée par la Nobatia ou Nobadia (le nord), Makuria ou Makouria (le centre) et l'Alodia ou l'Alwa (le sud). Voir à ce propos Ibid., 32 ; Isichei, *A History of Christianity in Africa*, 30-31 ; Arnould, *Histoire du Christianisme en Afrique*, 240-241 ; Vantini, *The Excavations at Faras*, 41-42 ; John Vantini, *Christianity in the Sudan* (Bologna: EMI, 1981), 21-22.

⁶⁶ Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 32.

⁶⁷ Ibid. ; Isichei, *A History of Christianity in Africa*, 30-31. Sundkler et Steed estiment que la partie sud de la Nubie ne s'est pas convertie subitement, mais plutôt elle aurait été préparée par une « infiltration du Christianisme » venant d'Aksoum (Ethiopie). Pour eux, Soba qui est sa capitale aurait vraisemblablement été évangélisée par des commerçants et des moines d'Aksoum. Voir à ce propos Sundkler and Steed, *A History of the Church in Africa*, 33.

⁶⁸ Isichei, *A History of Christianity in Africa*, 31.

copte et nubienne ancienne permettent d'avoir une idée sur l'activité de cette Eglise. Plus particulièrement, des manuscrits contenant les prières orthodoxes et surtout le lectionnaire en langue nubienne peuvent être considérés comme une preuve d'une traduction, du moins partielle, de la Bible. Même si l'Eglise de la Nubie a conservé un grand nombre de prêtres coptes et grecs d'origine égyptienne, l'existence de ces livres liturgiques en langue locale et des évêques noirs au 10^{ème} siècle semble représenter un signe d'une Eglise qui évoluait positivement vers le principe d'indigénisation.⁶⁹ Mais cet effort paraît insuffisant au vu de son résultat resté faible.

S'il fallait poser la question de l'identité propre de l'Eglise de la Nubie et de sa liberté d'action, la réponse risquerait d'être ambiguë car il est très difficile d'envisager cette Eglise en dehors de l'autorité impériale. L'un de ses plus grands points faibles, comme le constate Baur, semble être son lien avec le trône dans la mesure où le Christianisme fut perçu comme une religion de la cour. Des mélanges de responsabilité furent problématiques car les rois agissaient en qualité de prêtres ou préféraient rejoindre la vie monastique après leur renonciation à la couronne. En même temps, beaucoup de prêtres occupaient des fonctions administratives de l'Empire. Nous avons là, sans doute, des manquements du clergé pour les activités pastorales. Dans ces conditions, il était difficile d'envisager l'évangélisation des campagnes. Il va sans dire qu'au nombre réduit des monastères, en comparaison avec l'Egypte, correspondait la réduction des centres religieux.⁷⁰ Sundkler et Steed en concluent pour dire que la foi n'a pas pu entrer en profondeur du fait que le Christianisme fut une affaire de la cour et de la classe dirigeante. Le reste de la population n'a eu qu'une idée superficielle de la foi dans un contexte où la seule démarche a été d'importer le personnel et apparemment sans planification pour la formation du clergé local.⁷¹ Le principe d'indigénisation déjà évoqué n'a pas eu des bases assez solides pour permettre l'enracinement des valeurs chrétiennes dans la vie du peuple.

1.1.4 PRÉSENCE DU CHRISTIANISME EN ÉTHIOPIE

Aux origines du Christianisme en Ethiopie, il faut reconnaître la place de choix occupée par le royaume d'Aksoum.⁷² Deux raisons principales semblent indiquer que cette nouvelle religion y a trouvé un terrain déjà préparé. D'une part, ce pays est très fier de sa tradition qui est en lien avec les récits de l'Ancien Testament. Sa royauté et son sacerdoce sont respectivement rattachés à la dynastie Salomonique et au sacerdoce d'Aaron. Une tendance générale considère que la reine du sud, qui a visité Salomon (1 Rg 10, 1-3), aurait eu avec lui un fils qui, dès sa jeunesse, fut envoyé à Jérusalem pour sa formation. Au retour de cet enfant à Aksoum, il fut accompagné par Asarya. Celui-ci aurait pris avec lui l'Arche de l'Alliance, laissant au temple une fausse représentation. Cela fait qu'Aksoum, en possession

⁶⁹ Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 32-33.

⁷⁰ Ibid., 33.

⁷¹ Sundkler and Steed, *A History of the Church in Africa*, 34. Ces auteurs précisent que les évêques, les prêtres et les diacres étaient principalement des étrangers.

⁷² Ville d'Ethiopie située dans la province septentrionale du Tigre, Aksoum (ou Axoum) fut la capitale du royaume portant le même nom. Pour ce qui est du Christianisme dans la région, quelques sources ont souvent tendance à la prendre pour l'Ethiopie. Voir par exemple Isichei, *A History of Christianity in Africa*, 32-33 ; Sundkler and Steed, *A History of the Church in Africa*, 34-41 ; Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 35.

de l'Arche qui est l'originale, devient la vraie Sion.⁷³ D'autre part, le royaume d'Aksoum est connu pour sa riche tradition religieuse. Sa croyance en une triade divine date de longtemps et servira de base pour la vénération de la Sainte Trinité.⁷⁴

Comme pour d'autres régions de l'Afrique à l'époque, il n'est pas facile d'établir avec exactitude les modalités du début du Christianisme en Ethiopie. Une ancienne tradition maintient le fait que l'avènement de cette religion aurait pu se réaliser en trois phases. Alors que l'Eunuque baptisé par Philippe serait le premier propagateur de la foi chrétienne dans la région, Frumence est présenté comme celui qui y apporta le sacerdoce. Dans une même logique, les neuf saints moines seraient à l'origine de la vie monastique. À la suite de Baur, nous estimons que l'évocation de l'eunuque en sa qualité de premier messager chrétien en Ethiopie, comme ce fut le cas pour ce qui est de la Nubie, relève de la piété populaire plutôt que de faits historiques.⁷⁵ Pour cette raison, nous mettons de côté cette piste pour se concentrer sur les deux autres éventualités pour retracer les origines et l'identité du Christianisme éthiopien.

Plusieurs auteurs s'accordent sur quelques aspects du récit concernant Frumence à partir de sa mésaventure de voyage. Selon des sources concordantes, un chrétien philosophe de Tyr en Syrie du nom de Meropius effectuait un voyage du côté de la Mer Rouge avec ses disciples Aedesius et Frumence quand ils furent attaqués par la population. Le maître ayant perdu la vie, les deux compagnons furent récupérés et mis au service d'Ella Amida, roi d'Aksoum. À la mort de celui-ci, ils doivent s'impliquer dans l'administration à côté de la reine et dans la formation du jeune prince héritier jusqu'au moment de son accession au pouvoir. Durant cette période de service à la cour, Frumence assistait les commerçants chrétiens en voyage pour obtenir un lieu de prière. Ce n'est qu'après l'entrée en fonction du nouveau roi que ces deux étrangers obtinrent l'autorisation de retourner dans leur pays. Alors qu'Aedesius arrive en Syrie pour raconter l'aventure au philosophe Rufinus, Frumence rencontre le patriarche d'Alexandrie pour lui partager ses soucis au sujet de la communauté chrétienne d'Aksoum. À sa suggestion de pourvoir cette Eglise naissante d'un pasteur, le patriarche y répond sans beaucoup tarder en le consacrant évêque entre 341 et 346 avant de l'y envoyer.⁷⁶ La tradition éthiopienne le considère comme « le père de la lumière »⁷⁷ ou

⁷³ La tradition reconnaît Makeda d'Aksoum comme la reine du sud. L'enfant issu de son union avec Salomon semble être Menelik I. Asarya serait le fils du grand prêtre Sadoq dont parle 2 Sam 15, 24-29. John Baur estime que la relation de la reine de Saba est historiquement fondée partant du fait que du temps de David ou Salomon une tribu de Saba au sud de l'Arabie s'est déplacée pour s'installer en Afrique, donnant ainsi naissance au royaume d'Aksoum. Voir Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 34-35. Voir aussi Isichei, *A History of Christianity in Africa*, 49. Cette immigration est aussi confirmée par Sundkler et Steed qui sont d'avis qu'au moins 1000 ans avant Jésus Christ, une population venant du sud de l'Arabie s'est émigrée vers le nord de l'Ethiopie. Voir Sundkler and Steed, *A History of the Church in Africa*, 35.

⁷⁴ Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 35. La triade dont il est question se réfère aux trois dieux à savoir : La lune, le soleil et l'étoile du matin. Dans chaque temple, tous les trois sont vénérés ensemble et le roi qui est considéré comme le fils d'un dieu agit en qualité de grand prêtre et comme une autorité religieuse suprême.

⁷⁵ Ibid. Tharcisse Gatwa s'est récemment contenté de mentionner la probabilité pour cet eunuque d'être à l'origine du Christianisme éthiopien, non plus sans fournir des preuves. Voir Tharcisse Gatwa, "Théologies africaines: L'heure est venue!", dans *Théologiens et théologiennes dans l'Afrique d'aujourd'hui*, eds. Maurice Cheza et Gérard van't Spijker (Paris-Yaoundé: Karthala-Clé, 2007), 12.

⁷⁶ Sundkler and Steed, *A History of the Church in Africa*, 35 ; Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 35 ; Isichei, *A History of Christianity in Africa*, 32-33 ; Julien, *Histoire de l'Afrique blanche*, 77. Ce dernier

encore « le père du salut. »⁷⁸ Sa consécration épiscopale est perçue comme un acte ecclésial qui, depuis lors, a établi un lien symbolique entre l'Eglise d'Egypte et celle d'Ethiopie. De cette manière, le don du sacerdoce est offert à l'Ethiopie qui continuera de recevoir son évêque du patriarche d'Alexandrie pendant plusieurs siècles.⁷⁹ Isichei et Baur font référence à un document externe qui conteste la légitimité de l'épiscopat de Frumence en raison de son évêque consécrateur. De fait, l'empereur Constantius écrit une lettre en 357 aux autorités éthiopiennes pour demander une autre consécration de Frumence par un évêque arien du fait qu'Athanase est considéré comme un « criminel »⁸⁰ en raison de sa doctrine. Pour Baur, plus particulièrement, cette lettre est une preuve que le Christianisme avait atteint un niveau assez considérable en Ethiopie. Sinon, une telle attitude de l'empereur serait inconcevable s'il se souciait d'une Eglise insignifiante se trouvant loin de Constantinople,⁸¹ siège de l'Empire.

Quant aux neuf saints moines, des sources attestent qu'ils sont venus en Ethiopie en provenance d'Egypte vers la fin du 5^{ème} siècle. N'étant pas d'origine égyptienne mais presque tous de racine syrienne, ils s'y étaient auparavant rendus pour faire une expérience monastique en vue de la transposer dans d'autres pays après une période d'initiation. Sans doute, sont-ils venus en Egypte à la recherche d'un refuge suite aux controverses chalcédoniennes. Comme leur nom l'indique, ils sont considérés comme les maîtres de la sainteté et beaucoup d'entre eux ont terminé leur vie par le martyre. Ils ont été des piliers de l'Eglise éthiopienne non seulement en construisant les églises et les couvents, mais aussi en traduisant la Bible dans la langue locale et en apportant le message chrétien aux populations illettrées. Il leur est attribué l'avènement du travail éducatif dans le pays.⁸² Ce dernier aspect sera un cachet particulier qui va rester dans l'esprit des moines.

Selon les témoignages relatifs au récit de Frumence précédemment évoqué, il serait logique de penser que les commerçants chrétiens qui traversaient la Méditerranée et la Mer Rouge pour se rendre en Ethiopie seraient partiellement à l'origine du Christianisme dans ce pays. Qu'ils soient des Syriens, la possibilité ne serait pas à exclure. Compte tenu de son attitude envers ces itinérants et son statut de disciple d'un philosophe chrétien de la Syrie, il y a plus de chance que Frumence lui-même soit un chrétien de souche syrienne. En même

auteur évoque 356 comme année de l'épiscopat de Frumence, ce qui ne semble pas coïncider avec le consensus général.

⁷⁷ Isichei, *A History of Christianity in Africa*, 33. Julien parle du « révélateur de la lumière. » Voir Julien, *Histoire de l'Afrique blanche*, 77.

⁷⁸ Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 35.

⁷⁹ Sundkler and Steed, *A History of the Church in Africa*, 35 ; Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 35.

⁸⁰ Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 36 ; Isichei, *A History of Christianity in Africa*, 33. Baur pense que la lettre est adressée aux deux personnes (Aizanas et Shaizana) alors qu'Isichei parle seulement du roi d'Aksoum.

⁸¹ Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 36.

⁸² Sundkler and Steed, *A History of the Church in Africa*, 36-37 ; Isichei, *A History of Christianity in Africa*, 33 ; Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 36. Saint Michel Aregawi et Matta Libanos semblent être les plus connus, le premier pour l'Eglise de son monastère de Debre Damo et pour avoir en premier obtenu du roi Gabra Maskal le droit de posséder une portion de terre vers 550, le second pour ses constructions et pour avoir traduit l'Evangile de Mathieu dans le *Ge'ez*, langue locale. Selon Baur, l'œuvre de Libanos est considérée comme la première traduction historiquement connue de la Bible éthiopienne. Isichei, Sundkler et Steed estiment que les neuf saints étaient d'une doctrine monophysite. Isichei précise qu'ils ont traduit la Bible en *Ge'ez* à partir de la version grecque, les Septante, en usage dans le patriarcat d'Antioche. Pour Baur, ce sont ces moines qui ont traduit les livres de la Bible mais à partir du grec et du syriaque.

temps, l'éventualité d'être aussi commerçant n'est pas impossible. Ces observations permettent de supposer qu'il aurait été au service de l'expansion du Christianisme naissant avant sa rencontre avec le patriarche d'Alexandrie qui l'a ordonné évêque. En confrontant ces constats et l'origine probable des neuf saints moines auparavant mentionnée, à l'exception peut-être de Libanos qui est vraisemblablement un notable venu de Rome,⁸³ nous pouvons reconnaître avec Isichei que les Syriens ont joué un grand rôle dans la conversion de l'Ethiopie.⁸⁴ Comme des témoignages l'indiquent,⁸⁵ il est fort possible que le Christianisme se soit progressivement développé dans ce pays à partir des premiers siècles principalement avec le concours des commerçants, des rois et des moines. Pour Sundkler et Steed, plus particulièrement, l'Eglise de cette région a connu une ouverture non négligeable. Étant presque en contact régulier avec l'Eglise de la Syrie et dépendant énormément du patriarche d'Alexandrie, cette communauté chrétienne offre une image dont l'expérience ecclésiale est une illustration de l'universalité de l'Eglise.⁸⁶ La communion y est déjà une réalité.

1.2 PREMIÈRE EXPÉRIENCE DU CHRISTIANISME EN AFRIQUE : ÉCHEC OU RÉUSSITE ?

À la question de savoir si la première expérience du Christianisme en Afrique fut un échec ou une réussite, la réponse ne paraît pas évidente. Il est vrai qu'en Afrique du Nord et en Nubie cette expérience chrétienne des premiers siècles s'est complètement volatilisée. Dans son Exhortation Apostolique *Ecclesia in Africa*, Jean Paul II décrit seulement sa partie glorieuse⁸⁷ en laissant expressément de côté son aspect sombre qui avait été pourtant souligné par les *Lineamenta*.⁸⁸ Il est heureux que Georger et Teissier se soient joints pour évoquer le besoin d'une étude approfondie pour mettre en lumière les causes d'une disparition tragique d'un Christianisme qui, apparemment, se révélait florissant. En effet, estiment-ils, eu égard à la foi des martyrs de l'Afrique du Nord, au nombre assez considérable des évêchés, à un patrimoine théologique significatif et donc à la vitalité de cette Eglise, il est difficile de comprendre sa « lente asphyxie » qui a fatalement conduit à son effondrement total et définitif.⁸⁹ Par contre, l'issue est différente en Egypte et en Ethiopie. Malgré son affaiblissement, la foi chrétienne a pu survivre. Ainsi, entre la disparition et l'affaiblissement, il y a lieu de reconnaître les signes d'un malaise et d'un échec. Toutefois, une réussite semble transparaître dans une résistance qui a abouti à une survivance du Christianisme. Dans le souci de vouloir tirer une leçon dans ce qui s'est passé pour l'avenir de l'engagement de

⁸³ Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 36.

⁸⁴ Isichei, *A History of Christianity in Africa*, 33.

⁸⁵ Ibid., 32 ; Sundkler and Steed, *A History of the Church in Africa*, 37. Pour Isichei, "there were undoubtedly Christian and Jewish merchants in the cosmopolitan cities of Adulis and Aksum, but the Christianization of king and people came with dramatic suddenness in the early fourth century, as a result of a romantically unlikely chain of events". Sundkler et Steed notent les efforts combinés des rois et des moines au service de l'Eglise.

⁸⁶ Sundkler and Steed, *A History of the Church in Africa*, 37.

⁸⁷ Jean Paul II, *Ecclesia in Africa*, no. 31.

⁸⁸ Synod of Bishops, *The Church in Africa and her Evangelising Mission. Lineamenta*, no. 4-5.

⁸⁹ Georger, "L'Eglise antique de l'Afrique du Nord," 44 ; Teissier, "Disparition de l'ancienne Eglise d'Afrique," 64. Les *Lineamenta* du premier Synode pour l'Afrique expriment presque le même désir pour une étude qui permettrait d'examiner les leçons que l'Eglise peut tirer de cette disparition tragique. Voir à ce propos Synod of Bishops, *The Church in Africa and her Evangelising Mission. Lineamenta*, no. 1.

l'Eglise en Afrique, un regard rétrospectif sur les événements qui ont marqué ce Christianisme ancien s'avère nécessaire.

1.2.1 UNE DISPARITION TRAGIQUE DU CHRISTIANISME EN AFRIQUE DU NORD

Un débat sur la disparition du Christianisme en Afrique du Nord ne date pas d'aujourd'hui. Il a été la préoccupation des historiens et des théologiens soucieux d'éclaircir la partie sombre d'une Eglise qui s'est éteinte. Un survol de ce débat permet de mesurer les erreurs du passé afin de les éviter au présent et à l'avenir.

1.2.1.1 État du débat diversifié sur une disparition d'un Christianisme antique

Face à la réalité de la disparition du Christianisme antique en Afrique du Nord, C. P. Groves estimait que l'Eglise a perdu son unique opportunité et sa chance de pénétrer le continent à partir du nord. Pour lui, ce désastre est à imputer à l'échec d'une évangélisation qui fut incapable de gagner le cœur des populations locales et d'envisager l'expansion.⁹⁰ Sundkler et Steed ont noté que ces allégations sont déplacées puisqu'elles ne tiennent pas compte de l'aspect géographique de l'Afrique du Nord qui, au-delà des zones habitables, se séparait du reste du continent par des « vastes forêts impénétrables et des déserts. » Pour eux, les conditions de communication étaient difficiles par rapport à la partie orientale où les déplacements étaient facilités par le Nil et la Mer Rouge. Il y a même lieu de déceler chez eux un esprit tendant à minimiser le problème relatif à la langue latine qu'ils situent au simple niveau de la spéculation.⁹¹ Cette situation complexe mériterait d'être approfondie.

Confrontée aux diverses difficultés, la stratégie pastorale des premiers piliers de la foi s'est révélée inadéquate et elle semble avoir joué un grand rôle dans la tragédie. Aux yeux d'Isichei, Saint Augustin et ses compagnons n'ont pas senti l'obligation d'annoncer le message chrétien au-delà des frontières de l'Empire romain, contrairement aux autres différents groupes, à tendance hérétique, qui ont eu le souci de disséminer leurs doctrines vers l'Est. Les invasions arabes ont trouvé sur place un Christianisme enfermé dans les villes, principalement affaibli par les divisions internes à caractère sectaire et par les persécutions des Vandales Ariens. L'Islam a progressé jusqu'au sud du Sahara et à l'est du Soudan. Ainsi, conclut notre auteur, il a pu donc réussir là où le Christianisme a échoué.⁹² Cependant, un peu avant ces constats d'Isichei, Teissier avait émis des réserves significatives sur certains motifs jusqu'alors avancés sans nécessairement se prononcer sur leur exclusion, mais tout en soulignant que l'usage exclusif du latin avait été l'une des raisons principales de la disparition du Christianisme ancien en Afrique du Nord.⁹³ Pour Gibellini, la disparition du Christianisme

⁹⁰ Groves, *The Planting of Christianity in Africa*, viii, 59, 88-89.

⁹¹ Sundkler and Steed, *A History of the Church in Africa*, 29. Tout en acceptant la remarque pertinente de ces auteurs, il faut aussi admettre que Groves avait parlé des « obstacles physiques » qui n'ont pas empêché l'Islam de pénétrer au « cœur de l'Afrique. » Groves, *The Planting of Christianity in Africa*, viii.

⁹² Isichei, *A History of Christianity in Africa*, 41-44. Pour les groupes qui ont adopté une stratégie autre que celle de Saint Augustin, l'auteur fait surtout mention des Nestoriens, des Byzantins et des Monophysites Syriens.

⁹³ Teissier, "Disparition de l'ancienne Eglise d'Afrique," 54-64. L'auteur explore les explications avancées à savoir les divisions internes, un Christianisme réservé à la population urbaine romanisée, opposition entre deux Christianismes (impérial et national), un Christianisme en rapport avec les nomades, un Christianisme uniquement de langue latine et l'émigration vers l'Europe.

dans cette région est l'une des énigmes de l'histoire chrétienne. Les historiens, constate notre auteur, attribuent ce désastre au donatisme d'origine africaine, à l'arianisme introduit par les Vandales et surtout à l'usage exclusif du latin. Quant à la mission de l'Eglise, conclut-il, la conquête arabo-musulmane l'a empêché d'atteindre d'autres régions du continent.⁹⁴ Nous considérons que ce sujet mérite une analyse plus poussée afin de repérer les erreurs d'appréciation sans partialité.

1.2.1.2 Raisons à caractère interne de la disparition

Pour expliquer la disparition du Christianisme en Afrique du Nord, les principaux auteurs évoquent des raisons soit contradictoires, soit complémentaires ou bien similaires. Ainsi, il y a lieu d'analyser l'interdépendance entre les divers motifs qui ont conduit à cette tragédie d'un Christianisme qui, auparavant, semblait présenter les signes d'une croissance florissante. Au premier plan figurent des raisons internes.

1.2.1.2.1 Un Christianisme face aux menaces donatistes

Les divisions internes à caractère sectaire constituent un fait largement reconnu par nombreux auteurs s'exprimant sur le schisme donatiste.⁹⁵ Sans toutefois entrer expressément dans le débat qui rattache le donatisme à la disparition du Christianisme, certains d'entre eux rapportent ce mouvement au conflit lié à l'affaire des *lapsi* et des *traditores*. Donat, selon eux, un évêque au nord de l'Afrique qui est à son origine s'aligne sur le côté des « durs » pour mettre en cause la validité des sacrements donnés par les clercs repentis.⁹⁶ Derrière ce schisme, non seulement nos auteurs y voient des motifs religieux et disciplinaires, des raisons sociales et politiques, mais aussi et surtout les oppositions de la personnalité intransigeante et ambitieuse des évêques de la Numidie.⁹⁷ Un constat qui n'est pas sans fondement dans la

⁹⁴ Gibellini, "Introduction: African Theologians Wonder," 2.

⁹⁵ Cuoq, *L'Eglise d'Afrique du Nord*, 40-43 ; Georger, "L'Eglise antique de l'Afrique du Nord," 36-37 ; Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 28-29 ; Isichei, *A History of Christianity in Africa*, 36-39 ; Decret, *Le Christianisme en Afrique du Nord ancienne*, 135-189 ; Sundkler and Steed, *A History of the Church in Africa*, 26-28 ; Arnould, *Histoire du Christianisme en Afrique*, 163-172. De façon plus détaillée, les contours de la question du donatisme ont été récemment abordés par Matthew Gaumer sous la supervision du Professeur Mathijs Lamberigts. Voir à ce propos Matthew Alan Gaumer, "Ad Romam : A Study of the Development of Political Theology in the Donatist Controversy. How a Form of North African Christianity Utilized, Defied, and Was Defeated by the Roman Empire" (Unpublished Advanced Master's Thesis, Faculty of Theology, K.U.Leuven, 2008); Matthew Alan Gaumer, "Augustine's Appeal to Cyprian in the Donatist and Pelagian Controversies. A Study of the Legitimacy of the Use of Authority in Two Controversies in Roman North Africa" (Unpublished Doctoral Dissertation, Faculty of Theology, K.U.Leuven, 2012). Voir aussi Mathijs Lamberigts, Anthony Dupont and Matthew Alan Gaumer, eds., *The Uniquely African Controversy. Studies on Donatist Christianity* (Leuven: Peeters, 2015).

⁹⁶ Cuoq, *L'Eglise d'Afrique du Nord*, 40-41 ; Georger, "L'Eglise antique de l'Afrique du Nord," 36-37 ; Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 28 ; Isichei, *A History of Christianity in Africa*, 37 ; Sundkler and Steed, *A History of the Church in Africa*, 26 ; Arnould, *Histoire du Christianisme en Afrique*, 164-165.

⁹⁷ Cuoq, *L'Eglise d'Afrique du Nord*, 41-43 ; Georger, "L'Eglise antique de l'Afrique du Nord," 37 ; Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 28. Les motifs religieux et disciplinaires s'expliquent par la mise en doute des sacrements conférés par les *traditores* qui avaient surtout livré les écrits sacrés et les objets de culte lors des persécutions. Les raisons sociales sont liées au fait de l'intervention sporadique des *circoncillions* (signifiant ceux qui sont autour des greniers de réserve) qui s'attaquaient aux récoltes des riches fermiers romanisés. Ce mouvement de paysans qui recrutait, au début, des berbères païens, rejoignit la cause donatiste dans des actes de représailles d'une extrême violence contre les catholiques. Les raisons politiques font penser au mélange de

mesure où le mouvement s'acharnait à nommer autant d'évêques pour concurrencer l'autre partie catholique et à s'associer aux groupes révoltés. Bien que l'Eglise donatiste apparaisse principalement comme un mouvement religieux qui veut insister sur la sainteté et l'étude de la Bible, sa branche armée constituée par des *circoncellions* agissait à la manière des révolutionnaires sociaux avec l'objectif de renverser l'ordre social et politique.⁹⁸

Les débuts du schisme, datés aux années 311 et 312 avec la mise en cause de l'épiscopat de Cécilien en raison de Félix, l'un des évêques consécrateurs et accusé d'être un traître,⁹⁹ semblent concorder avec la lutte des influences. C'est à ce niveau qu'il faut chercher l'origine lointaine du soutien populaire dont la discussion interviendra ultérieurement. Mais d'ores et déjà, il paraît que les responsables de l'Eglise officielle n'ont pas su discerner les raisons socioreligieuses à l'origine du fanatisme et de la révolte de l'Eglise des pauvres qui a rejoint la cause donatiste. Malgré leur détermination, lors de l'Assemblée organisée en 411 pour les évêques des deux tendances, les donatistes ne sont pas parvenus à justifier leurs accusations à l'égard de Cécilien. Ayant ainsi perdu la cause, pour eux qui recherchaient la sainteté et qui se considéraient comme membres d'une Eglise des martyrs, l'autorité impériale se trouva dans l'obligation de prononcer leur condamnation.¹⁰⁰ Toutefois, beaucoup d'auteurs n'indiquent pas de façon explicite les effets directs de ce schisme sur la disparition du Christianisme en Afrique du Nord. Ils préfèrent s'arrêter sur ses motivations, ses débuts, son développement, ses succès ou ses échecs.

Malgré les réserves qu'il a émises, l'honneur revient à Teissier d'avoir envisagé la part du schisme dans l'effondrement du Christianisme. Après la décision du rassemblement de 411 évoquée plus haut, il fait remarquer que le mouvement commence à s'affaiblir mais sans disparaître complètement, tel qu'il ressort de la correspondance du pape Grégoire II à Boniface. En 729, le pape invite cet évêque de la Germanie à se méfier des émigrants d'Afrique du Nord, susceptibles de répandre le donatisme et le manichéisme en Europe. De plus, l'auteur compare le niveau de responsabilité de ce mouvement avec celui des Vandales et de l'Islam¹⁰¹ dans le calvaire infligé au Christianisme. Il estime les conséquences du schisme donatiste moins dures par rapport à celles de la domination des Vandales Ariens. Même s'il lui est difficile d'évaluer avec exactitude l'impact de l'action de ces Vandales et la part des tribus impliquées dans les désordres politiques de l'époque, il est d'avis que l'effondrement du Christianisme au Maghreb face à l'avancée de l'Islam n'est pas causé seulement par les divisions internes initiées par le donatisme. Devant les mêmes persécutions musulmanes, estime-t-il, l'Eglise en Orient n'a pas succombé malgré les crises internes

populations d'origines diverses et les interventions pacificatrices de l'autorité romaine dans une dissension religieuse qui secouait l'Afrique.

⁹⁸ Cuoq, *L'Eglise d'Afrique du Nord*, 42 ; Decret, *Le Christianisme en Afrique du Nord ancienne*, 144-154 ; Sundkler and Steed, *A History of the Church in Africa*, 27 ; Arnould, *Histoire du Christianisme en Afrique*, 170.

⁹⁹ Cuoq, *L'Eglise d'Afrique du Nord*, 40-41 ; Georger, "L'Eglise antique de l'Afrique du Nord," 37 ; Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 28-29 ; Isichei, *A History of Christianity in Africa*, 37 ; Decret, *Le Christianisme en Afrique du Nord ancienne*, 138 ; Arnould, *Histoire du Christianisme en Afrique*, 164. Decret veut tracer les débuts lointains du donatisme en l'An 307 en notant que la consécration de Cécilien avait été faite, non par le primat de la Numidie, mais par les évêques du voisinage. Les évêques Numidiens ont été frustrés par cette procédure contraire à ce qu'ils comptaient comme leur privilège.

¹⁰⁰ Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 28-29.

¹⁰¹ Les invasions vandales et islamiques retiendront notre attention plus loin.

provoquées par l'arianisme, le nestorianisme, le monophysisme et l'iconoclasme.¹⁰² À notre avis, les remarques de Teissier semblent être réalistes. Mais ceci ne signifie pas qu'il faille mésestimer le rôle du donatisme qui, à lui seul évidemment, ne pouvait pas étrangler et faire disparaître le Christianisme. S'il en avait eu les capacités, il aurait lui-même survécu. Certainement, il a concouru à l'affaiblissement de l'unité ecclésiale. Sa propre extinction prouve qu'il y a eu d'autres raisons qui, simultanément, ont contribué à sa disparition et à celle du Christianisme initial.

1.2.1.2.2 *Un Christianisme urbain face au Christianisme de campagne*

Une discussion importante s'oriente vers l'idée d'une présence exclusive ou d'une concentration des activités pastorales dans les villes romanisées pour y déceler les raisons d'un échec de l'évangélisation. Ainsi, une certaine opinion estime que le Christianisme fut réservé à la population urbaine,¹⁰³ ce qui apparaîtrait comme un faux pas suicidaire. Dans cette perspective, Isichei affirme que la conquête arabe en Afrique du Nord fut facilitée par une « culture chrétienne » essentiellement confinée dans les zones urbaines.¹⁰⁴ De tels propos s'inscriraient dans un sentiment général qui associe le Christianisme et la romanisation des villes dans la région, ce qui exclurait les campagnes de l'action évangélisatrice.

Contre cette idée, Georger fait recours aux témoignages du 2^{ème} siècle fournis par Tertullien pour faire remarquer que les chrétiens étaient presque partout dans l'Empire. Leur nombre était si grand que la ville était envahie jusque dans la campagne, les bourgs et les îles, ne laissant aux autorités païennes que les temples,¹⁰⁵ ce qui signifie une présence chrétienne en dehors des grandes villes. Tout en admettant que le Christianisme et la romanité se soient installés en Afrique à partir des villes, Teissier estime que la vie chrétienne au nord du continent fut majoritairement embrassée par les autochtones et qu'il est impensable d'opposer le « groupe romanisé » à celui des habitants des campagnes. Pour lui, ces deux réalités ne s'excluent pas mutuellement car l'Empire romain apparaît comme une entité complexe regroupant les peuples d'origines diverses. Son argumentation est dictée par le fait que les villes comme les évêchés pouvaient facilement être séparées par une distance très réduite allant jusqu'à cinq kilomètres. Dans les analyses actuelles de cette époque romaine, l'opinion générale va dans le sens d'abandonner l'opposition entre plaine et montagne, entre ville et campagne. Tenant compte de ces données, conclut-il, il serait trop limitatif d'expliquer l'écroulement de l'action évangélisatrice dans la région en se basant sur le seul fait que le Christianisme fut une affaire de la population urbaine romanisée.¹⁰⁶ La persécution est un phénomène connu dans l'histoire de l'Eglise des premiers siècles. Puisque rien n'indique que les persécutions ont été seulement dirigées contre les villes, il y a plus de chance qu'elles

¹⁰² Teissier, "Disparition de l'ancienne Eglise d'Afrique," 54-56.

¹⁰³ Groves, *The Planting of Christianity in Africa*, 88-89. Notre auteur précise que les activités diocésaines étaient organisées autour d'une communauté urbaine. De plus, les monastères furent construits en ville pour les chrétiens et dans les diocèses existants sans le moindre souci de vouloir conquérir les territoires païens, un système qui a eu des succès pour les musulmans dans la population berbère.

¹⁰⁴ Isichei, *A History of Christianity in Africa*, 44. Groves semble, en partie, partager la même hypothèse. Voir Groves, *The Planting of Christianity in Africa*, 88.

¹⁰⁵ Georger, "L'Eglise antique de l'Afrique du Nord," 30.

¹⁰⁶ Teissier, "Disparition de l'ancienne Eglise d'Afrique," 56-58.

aient été endurées là où les chrétiens pouvaient se trouver, y compris dans les campagnes. Le martyre des paysans ne serait qu'une confirmation de cette réalité.

1.2.1.2.3 *Un Christianisme impérial face au Christianisme national*

Subsidiairement aux deux argumentations précédentes, l'hypothèse selon laquelle le Christianisme se serait effectivement implanté dans les campagnes est à explorer. Néanmoins, il faut signaler une ambivalence. Au fil des temps, ce Christianisme aurait peut-être perdu sa catholicité en raison des liens de l'Eglise officielle avec l'autorité impériale et du fait que les chrétiens autochtones ont rejoint la cause donatiste. Cette alternative signifierait une opposition entre deux Christianismes, l'un impérial et l'autre national. Cette situation serait, dès lors, à la base de la disparition de la foi chrétienne. Pour analyser cette possibilité, Teissier se réfère à un débat initié depuis longtemps et dont l'objectif était de savoir si la révolte donatiste appuyée par les *circoncellions*, serait une manifestation de la résistance de la population autochtone à la romanisation à travers son désaveu du Christianisme officiel. Finalement, il fait recours à l'événement historique survenu en 411 pour rappeler que les catholiques ont obtenu le soutien du pouvoir impérial contre les donatistes. Cependant, il précise que ce fait ne suffit pas pour associer l'Empire à l'Eglise catholique qui serait une interprète de la population romanisée par opposition à l'Eglise donatiste qui, *ipso facto*, incarnerait le sentiment des populations locales des campagnes.¹⁰⁷

Baur fait allusion aux prêtres qui, apparemment soucieux de la sainteté et en conflit avec l'Eglise officielle, soupçonnent la moralité des responsables de cette Eglise dont la langue latine restait mystérieuse pour le peuple. En outre, ajoutons qu'une masse populaire de la Numidie avait l'habitude d'être en opposition politique à Carthage, une capitale dont les richesses inspiraient des convoitises. Ces paysans déçus et devenus à la fois fanatiques et révolutionnaires n'hésitaient pas à s'offrir pour le martyre, à refuser de payer les loyers et à commettre des meurtres.¹⁰⁸ Même si l'impact de leur attitude est difficilement mesurable, il ne serait pas suffisant d'expliquer la disparition du Christianisme dans la région par le simple fait d'une opposition entre un Christianisme qui se rapprocherait de l'Empire et un autre qui pencherait vers les populations locales en révolte. Que l'Empire ait tranché en faveur d'un groupe pour une affaire religieuse ne signifie pas obligatoirement un favoritisme particulier.

Par ailleurs, des témoignages indiquent que les schismatiques donatistes ont, à plusieurs reprises, fait appel à l'arbitrage de l'autorité impériale dans ce conflit religieux et qu'ils ont souvent été bénéficiaires de son jugement de tolérance.¹⁰⁹ Dès lors, il serait très simpliste de ramener tout le conflit à une opposition entre une société citadine et romanisée pour les catholiques face aux communautés rurales pour les donatistes. La Numidie qui est le fief principal du mouvement ne serait pas à réduire au monde rural et il ne faudrait pas perdre de vue que le schisme commença à Carthage, et non en Numidie, avec le rejet de l'élection d'un évêque. De culture romaine eux-mêmes, ses principaux guides spirituels célébraient leur liturgie et formulaient leur théologie en latin.¹¹⁰ De plus, il faut aussi remarquer que la révolte

¹⁰⁷ Ibid., 59-60.

¹⁰⁸ Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 28-29.

¹⁰⁹ Decret, *Le Christianisme en Afrique du Nord ancienne*, 139-141 ; Arnould, *Histoire du Christianisme en Afrique*, 165-166.

¹¹⁰ Decret, *Le Christianisme en Afrique du Nord ancienne*, 150-160.

donatiste est antérieure à la décision de l'Empire et les motivations de ce mouvement, comme nous l'avons vu plus haut, ne peuvent pas être interprétées comme l'incarnation du sentiment des indigènes. Même si des indices du nationalisme à la recherche de l'indépendance peuvent être repérables dans les revendications donatistes,¹¹¹ il n'est pas évident que ce mouvement ait disposé de la force nécessaire pour faire disparaître la romanité et le Christianisme. De même, il n'est pas sûr que son esprit et ses motivations soient enracinés dans la vision globale des autochtones. Aussi, il nous paraît utile de se référer au conseil de Benabou qui invite, désormais, à « [...] renoncer à l'image d'une Afrique romaine retirée derrière sa frontière face à une Afrique indigène hostile ou indifférente »¹¹² comme s'il y avait deux Afriques en termes de deux entités qui s'excluent mutuellement.

1.2.1.2.4 *Un Christianisme face au milieu culturel fusionnel*

Un autre élément important à considérer est le mode de vie des populations nomades. Il apparaît plus influent par rapport à l'opposition entre l'Eglise impériale et l'Eglise nationale dans la disparition du Christianisme antique en Afrique du Nord. Selon Teissier, il y eut un mélange et une fusion entre les nomades Berbères qui vivaient aux frontières de l'Empire romain et ceux, de culture arabe, qui venaient pour la conquête. À la rencontre de ces groupes, à l'exception des Touaregs du centre du Sahara qui ont pu maintenir leurs traditions, les nomades Berbères ont progressivement adopté la culture et la langue arabes. Ce phénomène a lentement fait disparaître la langue latine et le Christianisme en faveur de l'arabe et de l'Islam.¹¹³ De ce point de vue, il n'est plus question de l'opposition entre les villes et les campagnes mais plutôt entre celle des cultures. Du moment où une culture supprime une autre culture, cette dernière finit par disparaître. Les fins tragiques du latin devant l'arabe et de la culture chrétienne devant la culture islamique ne font aucun doute.

1.2.1.2.5 *Un Christianisme exclusivement d'expression latine*

Au vu de ces éléments précédents, nous nous intéressons au problème crucial de la langue latine dans l'effondrement du Christianisme. Certes, Sundkler et Steed le considèrent comme une affaire de spéculation pour ne pas attaquer la politique d'évangélisation. Cette attitude leur permet non seulement de rendre hommage aux trois grands piliers de l'Eglise de l'Afrique du Nord qu'ils regardent, non sans raison, comme une fierté de toute l'Afrique, mais aussi d'attribuer tout le malheur aux Vandales Ariens et aux Arabes Musulmans. Pourtant, ils avaient antérieurement reconnu que cette langue, moins assimilée par la masse populaire, fut appropriée aux élites en capacité de la parler et de l'utiliser pour traduire la

¹¹¹ Arnauld, *Histoire du Christianisme en Afrique*, 170-171. À propos de l'esprit d'indépendance, Arnauld remarque que « le donatisme est un mouvement qui va bien au-delà de la simple crise religieuse. Il est lié à l'instabilité économique des classes rurales et pauvres et au refus ancestral de la population berbère d'être dominée par la culture romaine étrangère. Le donatisme est une sorte de 'colère nationale' rejetant à la fois le joug de l'unité impériale et celui de l'unité catholique comme des jougs étrangers. Le donatisme est, malgré ses excès, représentatif d'un trait de caractère essentiel au Christianisme africain : son esprit d'indépendance. » Un trait, sans doute, présent chez Tertullien et surtout chez Cyprien lorsqu'il défendait « 'la tradition africaine' au sujet du baptême des hérétiques. » C'est cet esprit qui, entre 416 et 418, est à la base du conflit entre les évêques d'Afrique et le pape Zosime, accusé d'ingérence dans la liberté de leurs Eglises.

¹¹² Marcel Benabou, *La résistance africaine à la romanisation* (Paris: François Maspero, 1976), 18.

¹¹³ Teissier, "Disparition de l'ancienne Eglise d'Afrique," 60-61.

Bible.¹¹⁴ À ce niveau, une ligne de démarcation peut se dessiner entre ces deux classes. Baur associe ce fait à un échec d'indigénisation en soulignant qu'aucun passage biblique, aucune prière n'ont été trouvés en langue berbère ou punique. Ainsi, il se demande si c'est en raison du nombre réduit des autochtones au sein de l'Eglise qui n'inspirait pas aux responsables le besoin d'utiliser la langue locale. À cette question, il en ajoute une seconde, non moins complexe. S'agissait-il de la conviction de l'Eglise que la liturgie ne pouvait être célébrée qu'en latin, plutôt que dans une langue « barbare ? »¹¹⁵ Ce sont des questions sans réponses adéquates mais qui indiquent, néanmoins, un manque d'ouverture envers la culture du peuple destinataire de l'Evangile.

Pour Teissier, rien ne permet de penser à l'existence des livres liturgiques ou à une traduction biblique en langues locales de l'ancienne Afrique du Nord. Le latin fut la seule langue utilisée dans le Christianisme jusqu'au 12^{ème} siècle, de manière que sa disparition entraîne l'effondrement de ce dernier. Cette disparition du latin est considérée comme raison majeure du malheur qui s'est abattu sur le Christianisme antique du continent. Contrairement à l'Orient ancien où le Christianisme s'est enraciné dans les langues locales, il fut uniquement d'expression latine au nord de l'Afrique. Ancré dans la culture du peuple au Moyen-Orient, ce Christianisme a survécu malgré la domination musulmane. Si la langue locale avait été intégrée comme outil liturgique, la résistance à l'avènement de l'Islam aurait été possible comme ce fut le cas au Moyen-Orient.¹¹⁶ Même s'il est difficile d'estimer le degré de résistance qui aurait pu être atteint, cette éventualité n'est pas à exclure.

1.2.1.2.6 *Emplacement des agents pastoraux et leur exil*

Une comparaison similaire entre l'attitude du Moyen-Orient et l'Afrique du Nord indique un autre élément pour la disparition du Christianisme. Sous certains aspects, nous retrouvons la critique relative à la stratégie adoptée par Saint Augustin et ses compagnons, comme nous l'avons mentionné précédemment. Deux données nous paraissent importantes à ce niveau. La première concerne l'emplacement des monastères concentrés en milieu urbain et le groupe des prêtres dans les alentours du siège épiscopal à Hippone. Cette tactique de construction est différente de celle qui fut appliquée au Moyen-Orient où les moines s'étaient installés presque partout jusque dans les régions rurales du désert et des montagnes. Leur présence dans ces milieux ruraux a été d'un grand secours à la vie chrétienne au temps des persécutions.¹¹⁷ La deuxième donnée est en rapport avec l'émigration des fidèles et du clergé vers l'Occident suite aux moments difficiles. Alors que le clergé du Moyen-Orient est généralement resté sur place, celui de l'Afrique du Nord a privilégié le chemin de l'exil.¹¹⁸ Il est évident que ce départ a eu beaucoup d'impact dans l'affaiblissement du Christianisme. Sans doute qu'une communauté privée de sa tête risque de se désorganiser et éventuellement de se disperser. Baur nous renseigne sur cet aspect. Pour lui, la désertion des guides spirituels

¹¹⁴ Sundkler and Steed, *A History of the Church in Africa*, 28-30.

¹¹⁵ Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 29-30.

¹¹⁶ Teissier, "Disparition de l'ancienne Eglise d'Afrique," 61-63. En Orient, le peuple (copte, araméen, éthiopien, arménien, syrien, grec et plus tard arabe) a reçu la foi chrétienne dans leurs langues locales.

¹¹⁷ Ibid., 63.

¹¹⁸ Ibid., 63-64. L'auteur ne parvient pas à expliquer pourquoi le clergé de l'Afrique du Nord a fui et pas celui du Moyen-Orient.

constitue un facteur décisif dans ce qui s'est passé au nord de l'Afrique. Non seulement les évêques ont quitté les lieux, mais aussi la plupart des prêtres et des moines presque tous issus de la classe supérieure leur ont emboîté le pas. Comme les monastères augustinien étaient essentiellement des communautés sacerdotales menant une vie aisée dans les villes et que tous les prêtres étaient concentrés autour de l'évêque, leur départ a laissé un vide et il n'y avait personne pour rassembler les brebis menacées de toute part.¹¹⁹ Dans cette même perspective, Isichei est d'avis que le Maghreb ne disposait pas de tradition monastique solide, du moins dans les campagnes, pour protéger le Christianisme comme ce fut le cas en Egypte et en Ethiopie.¹²⁰ Certes, ces deux considérations n'enlèvent rien au caractère ouvert à d'autres causes probables qui ont facilité la détérioration d'une vie chrétienne en Afrique du Nord. Toujours est-il que l'aspect interne du problème fut un terrain propice pour d'autres facteurs externes qu'il faut aussi explorer.

1.2.1.3 La part des invasions externes dans la disparition

Le survol du débat, à la fois diversifié et ouvert sur les raisons internes qui ont vraisemblablement contribué à la disparition du Christianisme antique, nous aura montré la complexité du problème. Certains courants attribuent ce malheur presque exclusivement aux invasions musulmanes sans considérer l'enchevêtrement de plusieurs facteurs. Baur s'étonne même du fait que les Berbères, qui n'avaient pas accepté le Christianisme, se soient convertis sans hésitation à l'Islam.¹²¹ Cependant, son appréciation des événements semble être loin de la réalité car des faits historiques témoignent de résistances et d'une lutte assez longue. Cette constatation nous amène à considérer la part spécifique des invasions qui se sont acharnées contre la foi chrétienne jusqu'à son anéantissement.

1.2.1.3.1 Un Christianisme face aux Vandales Ariens

La première place des invasions externes revient aux Vandales Ariens. À ce propos, souvenons-nous que, déjà en 395, l'Empire romain s'était divisé en deux entités, celle de l'Occident et celle de l'Orient. Alors que l'Occident était malmené par les Barbares, l'Afrique du Nord était sous la torture des Vandales venus de la Germanie à la recherche du blé et de l'huile. Ayant Carthage comme capitale, le royaume vandale allait être un fardeau lourd pour l'Afrique pendant tout un siècle, de 428 à 533. Eu égard à la succession des événements, d'aucuns estiment que ces envahisseurs Ariens, qui se préparaient à prendre d'assaut tout le nord de l'Afrique pour y imposer leur croyance, se tenaient aux portes de la ville dans les derniers jours de Saint Augustin,¹²² évêque d'Hippone.

Genséric (429-477), premier roi vandale, est connu pour sa persécution envers les catholiques qu'il forçait à adopter la foi arienne. Non seulement il déposa et exila un bon nombre d'évêques en désaccord avec son pouvoir et sa foi, mais aussi il confisqua les églises

¹¹⁹ Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 29-30.

¹²⁰ Isichei, *A History of Christianity in Africa*, 44.

¹²¹ Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 29.

¹²² Cuoq, *L'Eglise d'Afrique du Nord*, 76-77 ; Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 29 ; Decret, *Le Christianisme en Afrique du Nord ancienne*, 249-252. Les Vandales s'étaient convertis dès le 3^{ème} siècle à la doctrine d'Arius, prêtre alexandrin (280-336), qui niait la divinité du Christ tout en lui reconnaissant un rôle subordonné dans la Trinité.

catholiques qu'il offrait aux ariens. En interdisant de remplacer les évêques exilés ou défunts avec quelques rares exceptions, il condamnait l'Eglise catholique à une mort lente.¹²³ Sa ligne de conduite fut renforcée par son fils Hunéric qui lui succéda (477-484). Avec ruse, il donna l'autorisation aux Carthaginois d'élire un évêque pour un siège vacant depuis 24 ans. Naïvement, ces derniers crurent à une réintroduction de la liberté religieuse. Ce fut un calcul stratégique pour repérer parmi les fonctionnaires ceux qui pratiquaient encore la foi catholique, l'objectif étant de leur interdire définitivement de fréquenter l'Eglise. Après avoir autorisé la déportation d'environ 5000 clercs et laïcs qui furent réduits en esclavage par les Maures, il força les évêques à assister à un concile à Carthage qui se conclut par un édit du 25 février 484, qui devait durcir la vie des catholiques.¹²⁴ Gunthamund (484-496), son successeur, fut plus ou moins tolérant. Après lui, Thrasamund (496-523) réintroduit le calvaire. Étant cultivé et arien convaincu, il s'engage dans une discussion théologique avec Fulgence, un évêque catholique en situation d'exil. Une nouvelle stratégie de persécution fut utilisée. Il adopte une méthode non violente, préférant ridiculiser et imposer les amendes au clergé ou encore le condamner à une mort lente par l'exil. Avec cette pratique, beaucoup de diocèses restèrent sans évêques pendant de longues périodes, parfois au-delà de 20 ans,¹²⁵ ce qui a fragilisé les communautés chrétiennes. Hildéric (523-530), qui se montra plus sympathique et plus tolérant envers les catholiques,¹²⁶ fut renversé par le dernier roi vandale Gélimer. Celui-ci s'apprêtait à durcir les persécutions lorsque les Byzantins firent irruption.¹²⁷ Cette intervention, couronnée de succès vers la fin de l'année 533, a été souvent considérée

¹²³ Cuoq, *L'Eglise d'Afrique du Nord*, 77-80 ; Georger, "L'Eglise antique de l'Afrique du Nord," 41-42 ; Decret, *Le Christianisme en Afrique du Nord ancienne*, 252-253 ; Arnould, *Histoire du Christianisme en Afrique*, 268-269. Selon Georger, Possidius (évêque de Calame) et Quodvultdeus (évêque de Carthage) moururent en exil respectivement en 437 et en 454. Déogratias, le successeur de Quodvultdeus, fut persécuté par les Vandales en raison de sa charité envers les captifs du royaume. Deux faits exceptionnels de Genséric, probablement liés aux intérêts politiques, méritent d'être notés. Seulement une année avant son raid sur Rome, il autorisa, en 454, l'élection d'un évêque au siège de Carthage vacant depuis 15 ans. En 476, une année avant sa mort, il donna son accord pour la réouverture d'une Eglise à Carthage et le retour du clergé. Alors que Cuoq reconnaît ces deux concessions, Decret ne retient que la première.

¹²⁴ Cuoq, *L'Eglise d'Afrique du Nord*, 80-82 ; Georger, "L'Eglise antique de l'Afrique du Nord," 42 ; Decret, *Le Christianisme en Afrique du Nord ancienne*, 253-256 ; Arnould, *Histoire du Christianisme en Afrique*, 269-271. Selon Georger, cette période connut le martyr d'Eugène (évêque de Carthage), de Longin (évêque de Pomaria), de Vindemial (évêque de Capsa) et Vigile de Thapsus. Saint Fulgence, évêque de Rapseuth, fut contraint de se réfugier en Sardaigne au temps du roi Thrasamund (496-523). Cuoq et Decret comparent ce concile convoqué par Huneric avec celui de 411 et trouvent des similarités en sens inverse. Alors qu'en 411 les donatistes furent condamnés, les catholiques le furent en 484 face aux ariens. Les conclusions de ces deux conciles semblent avoir été préparées en avance pour condamner les parties non désirées. L'édit dont il est ici question fut formulé en deux étapes. Le premier décret date du 7 février 484 et tout le document fut finalisé le 25 du même mois. Il obligeait les catholiques à se convertir à l'arianisme avant le 1^{er} juin. Il interdisait aux catholiques d'ouvrir les églises, les monastères, de tenir des réunions, de bâtir des églises, de baptiser, de célébrer l'Eucharistie, d'ordonner des prêtres ou évêques. Si les laïcs persévéraient dans leur foi, ils étaient privés de tout droit. Les gens de la cour et des fonctionnaires étaient déchus de leur dignité, passibles d'amendes, flagellés ou exilés. Nombreux furent les catholiques, prêtres et évêques y compris, qui abandonnèrent la foi. 500 clercs de Carthage furent flagellés, 334 pasteurs exilés ou dispersés dont 90 qui moururent dans une période de deux ans après le concile. Decret parle de la répression la plus brutale qu'aient endurée les catholiques africains.

¹²⁵ Cuoq, *L'Eglise d'Afrique du Nord*, 82-83. Thrasamund renvoya beaucoup d'évêques en exil. Un chiffre de 120 sur 400 est avancé. Voir aussi Decret, *Le Christianisme en Afrique du Nord ancienne*, 256 ; Arnould, *Histoire du Christianisme en Afrique*, 272-273.

¹²⁶ Cuoq, *L'Eglise d'Afrique du Nord*, 83-84 ; Decret, *Le Christianisme en Afrique du Nord ancienne*, 256-257 ; Arnould, *Histoire du Christianisme en Afrique*, 273.

¹²⁷ Cuoq, *L'Eglise d'Afrique du Nord*, 84 ; Arnould, *Histoire du Christianisme en Afrique*, 273-274.

comme une action libératrice de l'empereur Justinien.¹²⁸ Or, pendant une période de 160 ans qui a suivi, l'Eglise catholique n'a pas pu réellement se relever du coup de la captivité de 100 ans qui lui avait été précédemment imposée par les Vandales, avant de succomber définitivement à la conquête arabo-musulmane.¹²⁹ Au vu de ces événements, l'impact de l'occupation byzantine et le coup de l'Islam méritent une attention particulière.

1.2.1.3.2 *Un Christianisme face au calvaire grec*

Le calvaire grec, ou tout simplement l'occupation byzantine, est intervenu au moment de l'affaiblissement du royaume vandale. Profitant de la faiblesse politique des rois de ce royaume qui n'arrivaient plus à s'imposer, les populations locales se sont soulevées contre les soldats. Simultanément, à partir de Constantinople, Justinien (527-565) initiait des expéditions en Occident et en Afrique du Nord pour reconstituer et rétablir un vaste Empire. Après avoir infligé une défaite aux Vandales, l'ordre romain fut réinstauré et l'Eglise catholique récupéra son influence et ses biens qui avaient été aliénés.¹³⁰ Ce fait a été perçu comme une libération pour l'Eglise catholique. Mais de toute évidence, l'Afrique du Nord passait sous le joug byzantin après la domination vandale.

Certes, une différence mérite d'être mentionnée. Même si les évêques catholiques bénéficiaient des privilèges de l'empereur de Byzance, ils étaient courageux pour s'opposer à ses ingérences en matière de foi et de discipline, préférant se référer au pape. Mais en réalité, ceci ne veut pas dire que tout était rose ou sans risque. Alors que certains évêques devinrent de « simples exécutants du pouvoir byzantin, » d'autres refusèrent d'obtempérer aux volontés de l'empereur qui, selon eux, avait fonction d'appliquer les canons de l'Eglise et non de les fixer. Furieux en raison de cette attitude, l'empereur réagissait en châtiât corporellement et en envoyant en exil les réfractaires. Pour d'autres indociles, il les remplaçait par des candidats acquis à sa cause. Ainsi, il a réussi à mettre à son service une Eglise privée de fortes personnalités.¹³¹ De même, les exactions de l'armée au profit de Constantinople et les rivalités des fonctionnaires ne pouvaient que rendre la vie difficile aux populations locales.¹³² Le successeur du soi-disant « libérateur, » Justin II (565-578) son neveu, ne causa pas moins de dommages. Sa politique religieuse, confiant des responsabilités aux évêques souvent incompetents de surveiller les fonctionnaires de l'Empire, provoquait fréquemment des querelles internes au sein du clergé et des conflits entre clercs et laïcs. Ainsi, à cette époque, le Christianisme fut fragilisé par le système d'administration caractérisé par l'ingérence de

¹²⁸ Cuoq, *L'Eglise d'Afrique du Nord*, 84 ; Decret, *Le Christianisme en Afrique du Nord ancienne*, 257 ; Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 29. Baur parle expressément de 534 comme l'année de libération par l'empereur Justinien.

¹²⁹ Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 29.

¹³⁰ Cuoq, *L'Eglise d'Afrique du Nord*, 89-90 ; Georger, "L'Eglise antique de l'Afrique du Nord," 43 ; Decret, *Le Christianisme en Afrique du Nord ancienne*, 259.

¹³¹ Cuoq, *L'Eglise d'Afrique du Nord*, 89-91 ; Georger, "L'Eglise antique de l'Afrique du Nord," 43 ; Decret, *Le Christianisme en Afrique du Nord ancienne*, 258-259 ; Arnauld, *Histoire du Christianisme en Afrique*, 301-302.

¹³² Georger, "L'Eglise antique de l'Afrique du Nord," 43.

l'Empire et par un « épiscopat médiocre » impliqué dans la simonie et la corruption.¹³³ Mais en réalité, cette épreuve n'était pas isolée.

1.2.1.3.3 Un Christianisme face au coup fatidique de l'Islam

Un nouveau tourment vient des invasions, peut-être plus décisives, qui ont accompagné le processus d'islamisation dans la région. Contrairement à ce que Baur semble affirmer,¹³⁴ cette pénétration arabo-musulmane en Afrique du Nord fut réalisée au prix de lourds sacrifices et d'efforts pénibles. Le résultat fut atteint au bout d'une longue série de campagnes successives des armées arabes et après une perte considérable de vies humaines de chaque côté des belligérants. L'histoire atteste de l'existence d'une résistance farouche opposée à la conquête arabe par les Berbères eux-mêmes et par les Byzantins qui étaient encore sur place.¹³⁵ Ainsi, il ressort que l'islamisation de la région fut une longue démarche en plusieurs étapes et une conversion qui s'explique par plusieurs facteurs combinés, tant religieux, économiques que politiques.

L'ambiance de la conquête a été celle d'une guerre sainte (le jihâd) initiée pour soumettre toute la population. Le recrutement massif des Berbères dans l'armée en fut l'une des stratégies. La guerre étant un acte religieux, la conversion à l'Islam s'imposait à toutes les nouvelles recrues.¹³⁶ Les chrétiens résistant à cette « nouvelle foi, » devenaient des citoyens de seconde zone avec un statut de « protégés » (dhimmî), un rang social d'une minorité obligée de payer des taxes et n'ayant aucun accès à des fonctions publiques. Pour éviter ce statut humiliant, nombre de chrétiens prirent le chemin de l'exil vers la Sicile, la Sardaigne et l'Italie.¹³⁷ Il va sans dire que cette stratégie fut néfaste pour la foi chrétienne. Par ailleurs, il ne faut pas mésestimer d'autres stratégies utilisées par les conquérants arabo-musulmans. Ceux-

¹³³ Cuoq, *L'Eglise d'Afrique du Nord*, 91-92 ; Decret, *Le Christianisme en Afrique du Nord ancienne*, 260-261. Decret note également la médiocrité dans la hiérarchie au temps du donatisme. Voir à ce propos Decret, *Le Christianisme en Afrique du Nord ancienne*, 164.

¹³⁴ Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 29. L'auteur est d'avis que les Berbères ont adopté l'Islam rapidement et sans hésitation.

¹³⁵ Cuoq, *L'Eglise d'Afrique du Nord*, 106-117 ; Teissier, "Disparition de l'ancienne Eglise d'Afrique," 45-49 ; Decret, *Le Christianisme en Afrique du Nord ancienne*, 261-262. Deux commandants militaires du côté arabe, *Le patrice Grégoire* et *Okba ibn Nafi*, furent respectivement tués en 649 et en 683 lors de la première et la cinquième expédition. Du côté de la résistance berbère, deux grandes figures symboliques sont à mentionner. La première est incarnée par *Kusayla* qui semble avoir été le chef d'une confédération de tribus christianisées des Awraba lors des invasions arabes. Étant en position de faiblesse politique en 674, il se convertit à l'Islam. Avec les Awraba, il tua Okba lors de la cinquième expédition arabe (à noter que celle-ci est la deuxième expédition faite par Okba). Lui-même sera tué lors de l'attaque du nouveau conquérant, lors de la sixième expédition. À son endroit, Teissier remarque ce fait ironique qu'« [...] un chef berbère, né dans une tribu christianisée, passant à l'Islam, se trouve-t-il conduit à affronter, bien que musulman, une autre armée musulmane qui mettra fin à son royaume berbère. » La deuxième figure est *Kahina*. De Confession chrétienne, elle fut reine berbère et mère de deux fils (l'un d'un père berbère et l'autre d'un père byzantin et donc grec). Elle trouva la mort lors de la septième campagne (693-698), non sans avoir conseillé à ses fils de rejoindre le camp des vainqueurs. Aux yeux de Teissier, ce fait est considéré « [...] comme le symbole du double effacement devant l'Islam des deux éléments christianisés de la population, le berbère et le byzantin. » Alors que Teissier hésite entre huit et neuf campagnes qu'il date de 647 à 705, François Decret et Joseph Cuoq s'accordent pour parler de huit campagnes. Cuoq les décrit de manière extensive en les étendant après l'année 705 pour inclure la conquête d'autres régions hors de l'Afrique.

¹³⁶ Cuoq, *L'Eglise d'Afrique du Nord*, 117-119 ; Isichei, *A History of Christianity in Africa*, 44 ; Decret, *Le Christianisme en Afrique du Nord ancienne*, 262.

¹³⁷ Cuoq, *L'Eglise d'Afrique du Nord*, 136-139 ; Decret, *Le Christianisme en Afrique du Nord ancienne*, 262-263.

ci ont cherché à gagner la sympathie et l'amitié des chefs berbères, ce qui, inévitablement, incita ces derniers à se convertir à l'Islam. De même, les mariages mixtes entre les Berbères et les Arabes furent facilités pour unifier la société et pour aboutir à un Maghreb islamique.¹³⁸

De la confrontation Islam-Christianisme sur une longue période, du 7^{ème} au 12^{ème} siècle, il s'en est dégagé une conquête arabo-musulmane qui a fort amoindri la foi chrétienne. Pouvons-nous parler d'une affaire de planification à long terme pour le premier ou d'une capacité d'endurance pour le second ? Nous souscrivons à l'idée que cette conquête a complètement nettoyé l'essentiel de ce qui restait d'une Eglise chrétienne qui, pourtant, avait fait preuve d'une résistance considérable. Avec cette résistance moyennant des sacrifices et alternant souvent avec une tolérance relative de l'Islam, il y a lieu d'envisager une ébauche d'explication d'une disparition lente pour le Christianisme.¹³⁹ Cette perspective exige un regard plus attentif sur ce Christianisme agonisant et perdant graduellement la place sur la scène publique jusqu'à son dernier soupir.

1.2.1.4 Une asphyxie lente d'un Christianisme en agonie

Le Christianisme en Afrique du Nord ne s'est pas effondré d'un seul coup brutal. Alors que l'islamisation s'ancrait graduellement, à l'inverse le Christianisme déclinait lentement et s'avancait en agonisant vers une mort certaine. Deux volets permettent de se rendre compte de cette disparition progressive.

1.2.1.4.1 Une disparition progressive des évêques

Au regard des conciles africains et d'une correspondance officielle de Rome, nous notons la disparition progressive des évêques. Pour mémoire, plus de 280 évêques catholiques ont participé au concile de 411 sur l'affaire donatiste¹⁴⁰ et 466 à celui de 484.¹⁴¹ Si nous incluons l'avènement de la restauration de la liberté de l'Eglise au temps de Justinien, nous aurions pu s'attendre à un nombre croissant d'évêques. Mais ceci ne fut pas le cas. En 534, Reparatus, évêque de Carthage convoque un concile où 220 évêques se réunirent pour raffermir l'unité du corps épiscopal et pour remédier à une discipline ecclésiastique défailante.¹⁴² Les correspondances des papes Adrien 1^{er} (772-775) et Formose (891-897) font respectivement référence aux évêques africains toujours en communion avec Rome et aux

¹³⁸ Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 29.

¹³⁹ Cuoq, *L'Eglise d'Afrique du Nord*, 174 ; Teissier, "Disparition de l'ancienne Eglise d'Afrique," 49-50 ; Sundkler and Steed, *A History of the Church in Africa*, 28-29.

¹⁴⁰ Georger, "L'Eglise antique de l'Afrique du Nord," 38 ; Dujarier, "La tradition synodale africaine," 22-23 ; Decret, *Le Christianisme en Afrique du Nord ancienne*, 172 ; Arnould, *Histoire du Christianisme en Afrique*, 170. Par ailleurs, il faut remarquer la variation considérable, dans les deux sens, du nombre des évêques et évêchés. On comptait une centaine d'évêchés entre l'année 250 et 300. Au début du 4^{ème} siècle, il y en avait 250 évêchés environ. En 411, il y avait près de 400 évêques sans compter les 64 sièges vacants. La régression du nombre est inquiétante vers l'An 646, à la veille de l'invasion arabe. Lire à ce propos Cuoq, *L'Eglise d'Afrique du Nord*, 35-37, 46, 92-93.

¹⁴¹ Decret, *Le Christianisme en Afrique du Nord ancienne*, 255 ; Arnould, *Histoire du Christianisme en Afrique*, 270. Ce concile convoqué pour le 1^{er} février 484 par Hunéric, roi vandale, 466 évêques catholiques y participent par force. Ils sont regroupés de la manière suivante : 57 pour la Proconsulaire, 107 pour Byzacène, 5 pour la Tripolitaine, 8 pour Sardaigne et Baléales, 125 pour la Numidie, 120 pour la Maurétanie Césarienne et 44 pour la Maurétanie Sitifienne.

¹⁴² Cuoq, *L'Eglise d'Afrique du Nord*, 94 ; Decret, *Le Christianisme en Afrique du Nord ancienne*, 259.

envoyés du continent au sujet d'un schisme parmi ces évêques sans préciser leur nombre.¹⁴³ Certainement, cette information sous-entend une hiérarchie épiscopale encore existante, active et numériquement importante. Cependant, au temps du pape Benoît VII (974-983), la situation semble avoir complètement changé. Dans la région de Carthage, il manque trois évêques requis pour la consécration épiscopale de Jacques. Celui-ci devra, par conséquent, se rendre à Rome pour son ordination.¹⁴⁴ En 1053, le pape Léon IX est préoccupé et attristé par la situation de l'Afrique qui ne compte que cinq évêques.¹⁴⁵ Une vingtaine d'années plus tard, Grégoire VII s'adressait à Cyriacus qui était évêque de Carthage et le seul pour toute l'Afrique du Nord.¹⁴⁶ Cette lente et terrible régression de l'épiscopat ne pouvait que conduire à la mort naturelle d'une institution privée de ses guides spirituels.

Toutefois, en 1076, survient un événement qui mérite d'être relaté car il atteste une bonne relation entre le Christianisme et l'Islam. Le souverain musulman de Bougie, Al-Nasir, écrit au pape Grégoire VII pour solliciter l'ordination d'un évêque sur son territoire. Dans sa réponse, qui est favorable, le pape reconnaît dans cette demande la main de Dieu. Cette correspondance qui souligne le souci et la nécessité de la charité mutuelle entre chrétiens et musulmans doit être considérée comme l'un des témoignages historiques du dialogue islamo-chrétien.¹⁴⁷ Servandus, ordonné en cette occasion, semble être parmi les derniers évêques natifs de la communauté antique puisque avec le 12^{ème} siècle débute une nouvelle histoire.¹⁴⁸ De fait, à partir de cette date, il ne sera question que des missionnaires qui viendront pour être essentiellement au service des communautés chrétiennes des commerçants et des consuls issus de l'Occident, action qui sera aussi bénéfique aux esclaves de l'Afrique du Nord.¹⁴⁹

¹⁴³ Cuoq, *L'Eglise d'Afrique du Nord*, 123-124 ; Teissier, "Disparition de l'ancienne Eglise d'Afrique," 50.

¹⁴⁴ Cuoq, *L'Eglise d'Afrique du Nord*, 124-125 ; Teissier, "Disparition de l'ancienne Eglise d'Afrique," 50.

¹⁴⁵ Cuoq, *L'Eglise d'Afrique du Nord*, 122, 125-127 ; Teissier, "Disparition de l'ancienne Eglise d'Afrique," 50 ; Decret, *Le Christianisme en Afrique du Nord ancienne*, 263.

¹⁴⁶ Cuoq, *L'Eglise d'Afrique du Nord*, 122, 127-134 ; Teissier, "Disparition de l'ancienne Eglise d'Afrique," 50 ; Decret, *Le Christianisme en Afrique du Nord ancienne*, 263. Le conflit, entre Cyriacus et le clergé appuyé par les chrétiens, qui provoqua une riche correspondance du pape est décrite par Cuoq. S'appuyant sur l'illégalité de consacrer un évêque sans les deux autres assistants, Cyriacus avait refusé au clergé et aux fidèles de leur donner un évêque qu'ils réclamaient. L'affaire est alors soumise au souverain musulman Abd al-Haqq b. Khurâsân de Tunis. Après la violence subie de la part de ce dernier qui se souciait plus de l'ordre public que du respect des usages chrétiens, l'évêque se référa au pape Grégoire VII. Celui-ci écrira plusieurs lettres à ce sujet pour exhorter les fidèles, pour désapprouver leur attitude et pour consoler l'évêque malmené.

¹⁴⁷ Cuoq, *L'Eglise d'Afrique du Nord*, 129-130 ; Teissier, "Disparition de l'ancienne Eglise d'Afrique," 50, 53-54.

¹⁴⁸ Les *Lineamenta* du premier Synode pour l'Afrique notent que, du temps du pape Grégoire VII (1073-1085), les musulmans avaient graduellement réduit les évêchés au nombre de 3 pour toute l'Afrique. Vers le 13^{ème} siècle, ces évêchés avaient complètement disparus. Voir à ce propos Synod of Bishops, *The Church in Africa and her Evangelising Mission. Lineamenta*, no. 4.

¹⁴⁹ Teissier, "Disparition de l'ancienne Eglise d'Afrique," 50-51. Les communautés chrétiennes et les missionnaires européens viennent surtout de l'Italie, de la France, de l'Espagne, de l'Angleterre et du Portugal. Ces missionnaires sont essentiellement des frères Franciscains, des Dominicains, des Mercédesiens et des Lazaristes. L'essentiel de la présence de cette nouvelle Eglise est respectivement décrit par Landousies pour l'Algérie et la Tunisie, Lourido Diaz pour le Maroc et Sabbadin pour la Libye. Voir à ce propos Jean Landousies, "Présence chrétienne en Algérie et en Tunisie du XII^{ème} au XIX^{ème} siècle," dans *Histoire des chrétiens d'Afrique du Nord. Libye, Tunisie, Algérie, Maroc*, éd. Henri Teissier (Paris: Desclée, 1991), 67-84 ; Ramon Lourido Diaz, "L'Eglise au Maroc du XII^{ème} au XIX^{ème} siècle," dans *Histoire des chrétiens d'Afrique du Nord. Libye, Tunisie, Algérie, Maroc*, éd. Henri Teissier (Paris: Desclée, 1991), 85-110 ; Filiberto Sabbadin, "L'Eglise de Libye du XVII^{ème} siècle au XIX^{ème} siècle," dans *Histoire des chrétiens d'Afrique du Nord. Libye, Tunisie, Algérie, Maroc*, éd. Henri Teissier (Paris: Desclée, 1991), 111-114. Voir également Cuoq, *L'Eglise d'Afrique du Nord*, 134.

Cette nouvelle approche de la pastorale, bien différente du Christianisme de l'époque de Saint Augustin et ses compagnons, ne semble pas être une affaire typiquement africaine. Il s'agit, plutôt, d'une expérience religieuse européenne vécue sur le territoire africain. Cela nous laisse à maintenir que la première expérience africaine du Christianisme proprement dite, du moins au niveau de l'épiscopat, s'arrête pratiquement pour disparaître avec le 12^{ème} siècle. Cette fin tragique va de pair avec celle des communautés dont il faut aussi suivre la trajectoire.

1.2.1.4.2 Une disparition lente des communautés chrétiennes

La disparition lente des communautés chrétiennes constitue le deuxième volet de l'asphyxie d'un Christianisme africain en agonie. Sevrées lentement de toute assistance spirituelle du fait de la régression systématique des évêques, les communautés chrétiennes continuaient à exister de façon isolée mais vers une fin similaire. Après le 7^{ème} siècle, cette résistance est attestée par une rare documentation écrite et archéologique. De fait, la présence de quelques évêques du 8^{ème} au 11^{ème} siècle est une indication indirecte de l'existence de quelques communautés chrétiennes desquelles ils étaient supposés être au service. Les disputes, les conflits, le choix d'un candidat à envoyer à Rome pour l'ordination épiscopale et l'intérêt des papes tel que le démontrent leurs correspondances à l'égard de l'Afrique constituent des preuves de vitalité de ces communautés.¹⁵⁰ Au 9^{ème} et 10^{ème} siècle, la présence des chrétiens est encore signalée dans différents royaumes du Maghreb.¹⁵¹ Les recherches archéologiques du 20^{ème} siècle confirment cette existence. À ce propos, des inscriptions latines et des épitaphes chrétiennes découvertes respectivement dans le cimetière chrétien d'En-Gila à une quinzaine de kilomètres au sud de Tripoli et à Kairouan en Tunisie font écho de la tradition des communautés chrétiennes qui datent des années 945 à 1046.¹⁵² Malgré ces évidences et faute de documents écrits et synthétiques de l'époque considérée, nous manquons de statistiques fiables pour chiffrer les lieux de culte et de communautés chrétiennes à la disposition de ces fidèles éparpillés au nord de l'Afrique lors de ces derniers siècles de vie chrétienne.

Par ailleurs, il ne faut pas perdre de vue que beaucoup d'églises avaient été détruites ou transformées en mosquées depuis le début de la conquête arabe.¹⁵³ De même, il ne faut pas oublier que, déjà vers 695, le gouverneur de l'Ifriqiya avait introduit un système juridique

¹⁵⁰ Cuoq, *L'Eglise d'Afrique du Nord*, 123-135, 151 ; Teissier, "Disparition de l'ancienne Eglise d'Afrique," 50. Signalons seulement à titre de rappel du cas de Jacques envoyé à Rome pour son ordination et celui du conflit entre Cyriacus et le clergé.

¹⁵¹ Cuoq, *L'Eglise d'Afrique du Nord*, 138-145 ; Teissier, "Disparition de l'ancienne Eglise d'Afrique," 50-51. À la période mentionnée, on retient le royaume des Idrisides à Fez sous Idris I^{er}, du royaume Kharedjite des Rostémides à Tiaret, du royaume Aghlabite, du royaume d'al-Qal'a et Bougie. Ces royaumes se situeraient, en grande partie, dans l'actuelle Tunisie et Algérie. La destruction des villes entraînait essentiellement l'exil des communautés chrétiennes.

¹⁵² Cuoq, *L'Eglise d'Afrique du Nord*, 146-148 ; Decret, *Le Christianisme en Afrique du Nord ancienne*, 264-265. Les découvertes archéologiques du cimetière d'En-Gila ont été réalisées entre 1913 et 1925. Elles offrent des renseignements sur les douze inscriptions latines trouvées sur des tombes qui dateraient des années 945, 963, 980, 989 et 1003. Ce sont des inscriptions qui démontrent l'usage familial de la Bible et qui sont marquées par des irrégularités de prononciation, ce qui suggère qu'il s'agit du latin des autochtones. Quant aux trois épitaphes découvertes entre 1928 et 1961, elles datent du 11^{ème} siècle dans la période de 1007 à 1046. Elles renferment une information importante sur la présence d'une communauté chrétienne, dans la ville, avec une organisation ecclésiastique qui reconnaît les titres comme celui de *senior* et de *lector*.

¹⁵³ Cuoq, *L'Eglise d'Afrique du Nord*, 149.

musulman exigeant une taxe spéciale aux non-musulmans, politique qui poussait les chrétiens vers l'exil.¹⁵⁴ Inévitablement, ces attitudes ont fragilisé les communautés chrétiennes. Plus tard, la seconde moitié du 11^{ème} siècle fut particulièrement désastreuse en raison de trois attaques successives qui ont été fatales à ces communautés. La première fut orchestrée en 1051 à partir du Sud par les Hilaliens, tribus arabes qui infligèrent d'énormes souffrances aussi bien aux chrétiens qu'aux musulmans. La deuxième, initiée en 1065 depuis l'Ouest par les Hamadides, provoqua un mouvement migratoire important des chrétiens. La dernière attaque fut celle des Normands qui attaquèrent du côté Est vers l'année 1088. Contrairement aux deux premières, les chrétiens ne furent pas beaucoup inquiétés lors de cette dernière agression, car il ne restait que de « petits gens » sans poids pour se faire remarquer. Par contre, ils profitèrent des facilités de mouvement offertes par les conquérants pour quitter l'Afrique à la recherche des régions moins troublées.¹⁵⁵ Les dernières traces de la vie chrétienne sont signalées vers le milieu du 12^{ème} siècle lorsque la ville de Tunis tomba aux mains du grand chef des Almohades, Abd al-Mu'min. Les chrétiens et les juifs sur place, avaient le choix entre l'Islam et la mort. Quant aux quelques autres communautés chrétiennes présentes encore dans d'autres villes, elles ont été vouées à disparaître ou à prendre le chemin de l'exil vers des lieux plus retirés.¹⁵⁶ Ainsi, avec ce 12^{ème} siècle, disparaissent les témoignages sur la vie communautaire dans toute l'Afrique du Nord. Un Christianisme, autrefois florissant, s'efface devant l'Islam qui prend racine dans la terre initialement évangélisée par Saint Augustin et ses compagnons.

1.2.1.5 Évaluation synthétique du débat sur la disparition

Le débat concernant la disparition du Christianisme en Afrique du Nord demeure ouvert et diversifié. Plusieurs raisons sont avancées pour tenter d'expliquer la tragédie et aucune d'entre elles ne peut se suffire pour apporter une explication exhaustive. Ce n'est pas une seule cause qui peut faire disparaître une Eglise qui semblait si forte, florissante, vivante avec un nombre considérable de sièges épiscopaux et qui a donné à l'histoire du Christianisme des piliers défenseurs de la foi comme Tertullien, Cyprien et Augustin. Pour les causes lointaines de l'effondrement, les *Lineamenta* du premier Synode pour l'Afrique notent la présence donatiste qui a considérablement mis en danger l'unité interne de l'Eglise, les persécutions vandales et l'usage exclusive du latin. Quant à la cause immédiate, le document s'oriente vers les invasions arabo-musulmanes qui ont exercé une forte pression sur les chrétiens et les païens pour les convertir à l'Islam. En guise de leçon, le point positif mentionné et lié à la disparition du Christianisme de cette époque est la promotion de la communion entre les membres de l'Eglise.¹⁵⁷ Ce document préparatoire ne signale rien à propos de la période des invasions byzantines caractérisée par une médiocrité de la hiérarchie et par des ingérences excessives de l'autorité impériale.¹⁵⁸ À part le problème du latin, il garde silence sur d'autres stratégies adoptées dans l'œuvre d'évangélisation de l'époque. Pourtant,

¹⁵⁴ Ibid., 136-138 ; Teissier, "Disparition de l'ancienne Eglise d'Afrique," 51-52.

¹⁵⁵ Cuoq, *L'Eglise d'Afrique du Nord*, 168-171.

¹⁵⁶ Ibid., 171-172 ; Teissier, "Disparition de l'ancienne Eglise d'Afrique," 52.

¹⁵⁷ Synod of Bishops, *The Church in Africa and her Evangelising Mission. Lineamenta*, no. 4-5.

¹⁵⁸ Cuoq, *L'Eglise d'Afrique du Nord*, 89-92 ; Decret, *Le Christianisme en Afrique du Nord ancienne*, 258-261.

ces méthodes ne sont pas sans influence négative sur l'expansion et l'enracinement du message chrétien.

Concernant la population, nous avons signalé que les Berbères furent les premiers à occuper la région. Ils ont été suivis par les Phéniciens qui étaient généralement des commerçants. En dernier lieu, les Romains sont venus en maîtres pour romaniser. Le Christianisme s'est inséré dans ce milieu diversifié et il aurait connu une croissance exceptionnelle au cours des premiers siècles. C'est, peut-être, au niveau du système de la romanité qu'il faut trouver une origine lointaine du problème pour expliquer la disparition tragique d'une foi chrétienne qui fut vécue dans un climat de contradictions. En accord avec Arnould et Benabou, toutefois, il nous semble important d'éviter deux explications simplistes et qui apparaissent souvent sous un caractère apologétique. D'une part, il y a une tendance qui voudrait seulement souligner, pour l'Afrique du Nord, la présence des Eglises fortes qui furent secouées par les invasions vandales et arabes. Ce point de vue soutiendrait la grandeur de l'Afrique romaine pour minimiser à la fois les aspects négatifs de la romanisation et les faiblesses de l'évangélisation. Inévitablement, cette vision conduirait à légitimer et à proclamer le succès de la colonisation romaine. D'autre part, un autre penchant serait de considérer les Eglises de l'Afrique du Nord comme des « implants artificiels » au milieu d'un peuple qui les a accommodés comme ce fut le cas pour les envahisseurs puniques, romains, vandales, byzantins et arabes. Cette option qui nie la réalité d'une certaine romanisation pourrait faire croire à une Afrique indigène et homogène dotée d'une forte personnalité capable de se relever après chaque invasion. Cette vision, qui ne serait pas loin du nationalisme, pécherait en mésestimant la diversité de la population pour exalter l'œuvre d'évangélisation.¹⁵⁹ Resterait alors la question de savoir pourquoi ce relèvement n'a pas eu lieu après les invasions arabo-musulmanes.

À vrai dire, avec ses contradictions internes, la réalité historique de la tragédie du Christianisme en Afrique du Nord est plus complexe. Les deux explications tendancieuses que nous venons d'évoquer relèveraient plus du domaine de l'apologétique que de l'impartialité dans l'appréciation de cette complexité. De toute évidence, ce ne sont pas les exaltations du colonialisme romain et du nationalisme africain qui expliqueront la contradiction et l'embarras liés à la fois au succès indéniable des Eglises africaines pendant plusieurs siècles et leur dégradation conduisant à une disparition définitive.¹⁶⁰ Il serait encore plus illusoire de privilégier l'un au détriment de l'autre. Il importe, dès lors, de se distancer et de se guérir de la maladie simplificatrice sur laquelle se rejoignent l'historien « européen » et l'historien « nationaliste » africain, se divisant seulement au niveau de l'interprétation. En défendant la thèse du succès de la romanisation, le premier focalise sur la fusion et l'originalité de la civilisation romaine en attribuant la responsabilité de l'échec final aux invasions arabes. Quand il se place du côté de l'échec du système, il insiste sur l'inaptitude des autochtones à embrasser la civilisation. Cela s'apparente au cercle vicieux de l'idéologie nationaliste. Evoquant le succès de la romanisation, l'historien de cette tendance ne veut pas accepter l'habileté et la générosité romaines. Il préfère recourir à la capacité réceptive de

¹⁵⁹ Benabou, *La résistance africaine à la romanisation*, 579-580 ; Arnould, *Histoire du Christianisme en Afrique*, 307.

¹⁶⁰ Benabou, *La résistance africaine à la romanisation*, 581 ; Arnould, *Histoire du Christianisme en Afrique*, 307.

l'indigène. Se situant du côté de l'échec final, il l'explique tantôt par les insuffisances stratégiques du processus de romanisation, tantôt par la tenace résistance des Africains.¹⁶¹ Le succès ou l'échec du Christianisme en Afrique du Nord doit être abordé sereinement en dehors de cette magie idéologique.

Pour rappel, les Romains se sont installés en Afrique avec leur culture latine qu'ils ont imposée aux populations trouvées sur place pour asseoir leur autorité. Nous pensons qu'Arnauld et Benabou sont réalistes avec la description qu'ils font au sujet des trois classes qui se sont constituées dans la société africaine suite à la présence et l'attitude de ces nouveaux maîtres. Il y a d'abord les Romains eux-mêmes qui le sont de par l'origine ou par l'adoption. Ce groupe a mis en place un système administratif qui a subsisté pendant des siècles. À la deuxième classe appartiennent les africains réfractaires qui ont exercé une résistance aux différents maîtres successifs. La dernière catégorie est constituée par les romanisés partiels, c'est-à-dire ceux qui ont accepté la romanisation tout en restant africains.¹⁶² Ces trois catégories ont eu des comportements différents face au Christianisme.

Ce sont les africains romanisés qui nous intéressent pour le sort de la romanisation et du Christianisme. Ils furent plus soumis aux influences contradictoires liées à la promotion sociale de modèle romain et celles en rapport avec la fidélité aux traditions ancestrales. Ce fut donc une population qui s'est difficilement adaptée aux valeurs de la romanité et à celles du Christianisme. Il y a lieu d'être tenté d'affirmer qu'elle avait une double appartenance ou une double conscience. Partiellement romanisée, cette classe fut aussi partiellement christianisée.¹⁶³ Ce groupe, qui peut être considéré comme une entité intermédiaire composée des citadins et des paysans,¹⁶⁴ reste le plus vulnérable de la société africaine. Il peut se montrer le plus zélé pour la romanisation et, en même temps, faire chemin inverse selon les circonstances du moment, pour lutter farouchement contre la romanisation en utilisant des méthodes apprises au sein de ce système,¹⁶⁵ comme ce fut le cas pour les donatistes.

À l'heure qu'il est, il nous semble important d'admettre la réalité historique. La romanité a perdu lentement son influence jusqu'à son effacement total et l'élite de la classe des romanisés s'est éteinte avec Saint Augustin. En Afrique du Nord, le Christianisme aurait atteint une grande partie de la population et ce, jusqu'aux confins des campagnes. Ce point paraissant important, nous ne voulons pas l'exclure. Jusqu'au 7^{ème} siècle, le Christianisme s'était implanté dans la région et, même sans enracinement profond, son expansion s'accélérait parmi les Berbères des campagnes.¹⁶⁶ Toutefois, comme le remarque pertinemment Arnauld, il ne reste pas moins vrai que ce Christianisme fut « [...] trop lié à la fois aux contradictions de la romanisation et aux structures urbaines et n'a pas su pénétrer suffisamment les différentes cultures locales pour durer, à travers les heurs et malheurs du

¹⁶¹ Benabou, *La résistance africaine à la romanisation*, 581-582.

¹⁶² Ibid., 583-584 ; Arnauld, *Histoire du Christianisme en Afrique*, 308. Pour la conscience double, le cas de Saint Augustin qui ne parlait que du latin tout en restant fier de ses racines africaines n'est qu'un exemple parmi tant d'autres.

¹⁶³ Benabou, *La résistance africaine à la romanisation*, 584-587 ; Arnauld, *Histoire du Christianisme en Afrique*, 308-309.

¹⁶⁴ Benabou, *La résistance africaine à la romanisation*, 584. Le constat permet, ici, de réaffirmer l'insuffisance de l'argument qui oppose le Christianisme romanisé des villes et celui de l'Afrique autochtone des campagnes.

¹⁶⁵ Ibid., 585.

¹⁶⁶ Cuoq, *L'Eglise d'Afrique du Nord*, 174.

temps »¹⁶⁷ qui lui furent infligés par les différents envahisseurs. Ainsi, en Afrique du Nord de l'époque, une dé-romanisation graduelle entraîna une déchristianisation lente jusqu'à l'anéantissement total de deux entités.¹⁶⁸ L'affaiblissement provoqué par les limites des méthodes d'évangélisation liées à la romanisation, les divisions internes et les invasions externes successives exercèrent une lente fragilisation du Christianisme jusqu'à le faire disparaître définitivement.

Selon Gatwa, « les hérésies, les divisions et querelles internes, les persécutions, l'absence de clergé formé et d'effort pour inculturer l'évangile, au profit d'un regard très tourné vers Rome, avaient ouvert des brèches à l'Islam qui porta un coup fatal au Christianisme. »¹⁶⁹ Cette tragédie de l'histoire invite l'Eglise à réfléchir sur l'importance de l'unité et de la communion, hors de tout triomphalisme. C'est aussi un avertissement pour ne pas confondre l'Evangile avec une culture dominante et pour ne pas faire fi des données de son histoire relationnelle pour envisager sereinement l'avenir. Ces défis exigent une attitude de respect envers le peuple destinataire du message chrétien et un esprit de dialogue à tous les niveaux. Une écoute mutuelle et attentive des pasteurs et de leurs ouailles reste une grande leçon à tirer de la tragédie qui a fait disparaître ce Christianisme des premiers siècles. À ce prix, l'Eglise éviterait de retomber dans les erreurs du passé.

1.2.2 UNE DISPARITION DU CHRISTIANISME À CARACTÈRE IMPÉRIAL EN NUBIE

Parler de la disparition du Christianisme en Nubie nous invite à faire un constat sur l'évolution graduelle de la vie chrétienne avant d'évoquer les facteurs internes et externes qui seraient à l'origine de cette tragédie. Une note synthétique est aussi envisagée sous une forme comparative pour suggérer une leçon à tirer de cette expérience malheureuse.

1.2.2.1 Un constat général sur la vie chrétienne en Nubie

Remettons-nous en mémoire la supposition selon laquelle la Nubie aurait initialement été en contact avec le Christianisme en raison de l'action des coptes, vraisemblablement commerçants ou moines réfugiés, cent ans environ avant l'arrivée officielle des missionnaires envoyés à partir de l'An 543 par l'autorité impériale. Organisée en trois royaumes, la région a aussi reçu un Christianisme divisé selon que les évangélistes appartenaient à la branche monophysite appuyée par l'impératrice Théodora ou à l'orthodoxie grecque soutenue par l'empereur Justinien.¹⁷⁰ Dans ce contexte d'évangélisation, sans doute, faut-il rechercher les causes lointaines de la disparition d'un Christianisme qui s'est présenté sous un cachet impérial. Toutefois, cette option ne signifie pas qu'il faille négliger d'autres pistes qui s'avèrent aussi importantes. Comme pour l'Afrique du Nord, la dernière étape de la foi chrétienne en Nubie et le processus graduel de détérioration ne sont pas seulement imputables aux interventions externes.¹⁷¹ Certes, beaucoup d'églises et de monastères furent détruits lors

¹⁶⁷ Arnould, *Histoire du Christianisme en Afrique*, 309.

¹⁶⁸ Ibid. ; Benabou, *La résistance africaine à la romanisation*, 587-589.

¹⁶⁹ Gatwa, "Théologies africaines: L'heure est venue!", 12.

¹⁷⁰ Isichei, *A History of Christianity in Africa*, 30-31 ; Sundkler and Steed, *A History of the Church in Africa*, 30-34.

¹⁷¹ Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 33 ; Isichei, *A History of Christianity in Africa*, 32.

des combats des 13^{ème} et 14^{ème} siècles dans la région.¹⁷² Mais toujours est-il que ces conflits, à eux seuls, n'auraient pas suffi pour faire disparaître le Christianisme s'il avait été enraciné dans le vécu de la population locale.

Bien que la perte de la souveraineté politique et la destruction de presque toutes les églises aient pesé lourd sur un « Christianisme royal » nubien, celui-ci ne s'est pas effondré brutalement. Sans ignorer les facteurs internes qui vont retenir notre attention un peu plus loin, son déclin a pris une allure lente et s'est échelonné sur une longue période à partir du 12^{ème} siècle.¹⁷³ Progressivement, l'autorité musulmane s'imposait jusqu'à transformer la Cathédrale de Dongola, dans le royaume de Makuria, en une mosquée en 1317.¹⁷⁴ Toutefois, des traces du Christianisme dans ce royaume sont signalées ici et là, après cette date. En effet, l'histoire retient la mort violente d'un évêque en 1360 et la présence d'un autre évêque vers l'An 1450.¹⁷⁵ Au sud, dans le royaume d'Alodia, le Christianisme a dû survivre un peu plus longtemps jusque dans la première moitié du 16^{ème} siècle¹⁷⁶ mais sans vitalité remarquable.

Les témoignages de trois explorateurs¹⁷⁷ dans la région, tel que Vantini en fait écho, nous révèlent une information importante sur le Christianisme nubien de l'époque. En analysant le rapport d'Alvarez, notre auteur conclut que la disparition du Christianisme a été occasionnée par le manque de guides spirituels.¹⁷⁸ Un exemple qui corrobore cette conclusion est aussi reconnu par Baur. Vers l'année 1524, l'Eglise nubienne en carence de prêtres s'est trouvée dans l'obligation d'envoyer une délégation en Ethiopie pour demander l'octroi d'un évêque. Malheureusement, la réponse fut négative de la part de l'Eglise éthiopienne qui, elle aussi, était en pénurie d'évêques et qui les obtenait d'Egypte.¹⁷⁹ Ce fait peut être considéré comme un dernier cri d'une Eglise nubienne en agonie à la veille de sa disparition,¹⁸⁰ mais il indique aussi l'existence d'une communauté toujours en activité bien que, pour Vantini, l'initiative d'une telle requête reste obscure. Il suppose que la demande aurait été rejetée en raison de l'insuffisance du clergé dans le pays, mais aussi et surtout du fait qu'il était du ressort du patriarche d'Alexandrie de pourvoir aux besoins de l'Eglise nubienne en cette matière.¹⁸¹ Vers la fin de son voyage en 1524, par ailleurs et toujours selon Vantini, Reubeni

¹⁷² Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 33. L'auteur insiste sur la période de 1250 à 1350. Voir aussi Vantini qui évoque les guerres entre les Nubiens et les Mamelouks de la période allant de 1275 à 1325. Vantini, *Christianity in the Sudan*, 207.

¹⁷³ Vantini, *The Excavations at Faras*, 275 ; Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 33-34 ; Isichei, *A History of Christianity in Africa*, 32.

¹⁷⁴ Isichei, *A History of Christianity in Africa*, 32, 45.

¹⁷⁵ Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 33-34.

¹⁷⁶ Ibid., 34 ; Isichei, *A History of Christianity in Africa*, 32.

¹⁷⁷ Il s'agit du portugais Francesco Alvarez, de Jean le Syrien son compagnon et du juif David Reubeni. Alvarez s'est rendu à la cour de l'empereur Ethiopien en 1520 et y est resté jusqu'en 1527. De son retour, il fait un rapport qui renseigne sur la situation de la Nubie. Jean le Syrien, qui avait été en Nubie, note dans son rapport qu'il y avait 150 églises ayant encore des crucifix, des images de Notre Dame et d'autres images peintes sur les murs. Aussi, il rapporte que les habitants ont perdu la foi mais n'ont pas encore embrassé l'Islam car « ils restent avec le désir d'être chrétiens. » En 1522, Reubeni a traversé le royaume des Funji, visita Soba avant de se rendre en Egypte. De là, il est allé en Italie où il a rencontré le pape en 1524 avant de continuer son voyage vers l'Espagne pour s'entretenir avec le roi. Voir Vantini, *Christianity in the Sudan*, 201-203.

¹⁷⁸ Ibid., 202.

¹⁷⁹ Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 34. Voir aussi Vantini, *Christianity in the Sudan*, 202.

¹⁸⁰ Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 34.

¹⁸¹ Vantini, *Christianity in the Sudan*, 202. Le rapport d'Alvarez, tel qu'il est cité par Vantini, précise que 6 hommes sont venus en Ethiopie pour demander les prêtres et les moines. Auparavant, disaient-ils, leur Eglise

se serait entretenu avec le pape et le roi d'Espagne en vue d'unir les forces du Christianisme pour lutter contre les musulmans Turcs,¹⁸² ce qui suppose et confirme, une fois de plus, les traces d'une présence chrétienne. Après cette période et même jusqu'au 18^{ème} siècle, quelques rares cas isolés avec une étiquette de chrétiens sont signalés¹⁸³ mais sans aucune évidence ni vitalité réelles. Apparemment, le tout converge vers une confirmation de l'existence de la foi chrétienne dans la région pendant une longue période. Mais hélas, malgré ce semblant de résistance, le Christianisme nubien s'est totalement écroulé. Ce constat incite à examiner les facteurs qui auraient contribué à cette disparition.

1.2.2.2 Des facteurs à caractère interne de la disparition

L'Eglise de la Nubie n'a pas enregistré de grandes réalisations mémorables comme celle de l'Afrique du Nord ou de l'Egypte. Rien à propos d'une grande école ou de grands piliers comparables à ceux de ces deux autres Eglises. Pour sa disparition aussi, il y a moins de débats. Cependant, cette situation ne dispense pas de relever les facteurs internes liés principalement à la stratégie adoptée pour l'évangélisation de la région.

1.2.2.2.1 Un Christianisme étranger

Du début à la fin, la Nubie semble avoir connu un Christianisme étranger. Introduit par des éléments anonymes avant l'arrivée des missionnaires officiels envoyés par l'autorité impériale, ce Christianisme est apparu, aux yeux de la population locale, comme une religion étrangère avec des messagers grecs et des symboles byzantins. La langue grecque, qui restera inaccessible pour les autochtones, est utilisée pour la célébration liturgique. Rien ne permet d'admettre qu'une instruction approfondie était donnée en matière de foi chrétienne en l'absence d'une langue commune pour une communication adéquate. Ainsi, le Christianisme s'est révélé comme une religion imposée aux autochtones en leur qualité de sujets admirateurs du roi.¹⁸⁴ Cette attitude a fait de ce Christianisme une affaire de la classe dirigeante et une religion de la cour. De ce point de vue, le premier danger conduisant à l'échec est à imputer aux méthodes d'évangélisation qui, au lieu de programmer la préparation de la population locale aux activités pastorales, privilégiaient l'importation des missionnaires étrangers. De fait, aucun indice historique n'est mentionné au sujet d'une éventuelle prévision pour la formation du clergé local,¹⁸⁵ ce qui présume un avenir incertain.

Avec raison, une partie de cet argument peut être nuancée en prouvant qu'il y avait des prêtres d'origine nubienne. Cela est d'ailleurs confirmé par Baur mentionnant un degré considérable d'indigénisation en raison de la présence des évêques noirs vers le 10^{ème} siècle¹⁸⁶ et par Vantini qui en fait également référence.¹⁸⁷ Mais, force est de constater que tous les deux

obtenait tout de Rome mais l'évêque envoyé par Rome était mort depuis longtemps. À cause de la guerre, son remplacement n'a pas été possible. Tout le clergé avait disparu et la foi chrétienne fut oubliée.

¹⁸² Ibid., 203. Le voyage de Reubeni est aussi attesté par Isichei. Voir à ce propos Isichei, *A History of Christianity in Africa*, 32.

¹⁸³ Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 34 ; Sundkler and Steed, *A History of the Church in Africa*, 34.

¹⁸⁴ Vantini, *The Excavations at Faras*, 275 ; Vantini, *Christianity in the Sudan*, 206.

¹⁸⁵ Vantini, *Christianity in the Sudan*, 206 ; Sundkler and Steed, *A History of the Church in Africa*, 34.

¹⁸⁶ Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 33.

¹⁸⁷ Vantini, *Christianity in the Sudan*, 206.

s'accordent pour affirmer que les prêtres nubiens étaient d'un nombre insignifiant.¹⁸⁸ De même, un doute reste inévitable au sujet de leur préparation car il n'y avait personne pour assurer les responsabilités pastorales lorsque la Nubie ne pouvait plus recevoir des missionnaires de l'extérieur.¹⁸⁹ Il nous semble donc que l'absence de planification pour le futur ait beaucoup contribué à la disparition d'un Christianisme, dépendant du personnel externe sans le moindre souci d'encourager l'effort interne.

1.2.2.2.2 *Un Christianisme impérial*

Au manquement de prévision, il faut ajouter un problème concernant l'attitude d'un Christianisme lié à l'Empire. Celui-ci pèsera fort dans l'organisation d'un Christianisme dont il est officiellement l'initiateur. L'autorité civile s'estime obligée de se mêler de toutes les affaires de l'Eglise. Présents dans les constructions comme dans l'administration, les princes agissent en qualité de chefs spirituels tout en conduisant des interventions politiques et militaires en faveur de l'Eglise. Une relation qui fut apparemment bénéfique à court et à moyen termes mais néfaste à long terme. Le Christianisme nubien se félicitait d'enregistrer des succès quand l'Empire était militairement et politiquement fort. L'inverse se reproduit aussi au moment de l'échec. Quand l'Empire s'est effondré, le Christianisme n'avait d'autres choix que d'emboîter le même chemin que son protecteur.¹⁹⁰ Un parallélisme peut ici s'établir entre l'Eglise Egyptienne et celle de la Nubie. La première fut habituée à une vie difficile du fait des différentes autorités civiles qui n'hésitaient pas à faire recours aux persécutions, de l'opposition et d'une pression fiscale. Pour se défendre, cette Eglise prend le chemin de la résistance, ce qui l'a aidée à s'organiser et à compter sur ses propres forces pour survivre. Par contre, l'Eglise nubienne fut un allié de la cour. Le déclin de l'Empire ne pouvait qu'entraîner un désastre pour une telle Eglise¹⁹¹ sans stratégies propres.

Certes, d'aucuns peuvent hâtivement accuser l'autorité impériale et même la condamner pour son attitude en considérant qu'il s'agit là, d'une horrible et terrible ingérence dans les affaires de l'Eglise. Mais à vrai dire, la situation est plus complexe et va au-delà de cette vision simpliste. Dans le malheur qui s'abattait sur l'Eglise, la responsabilité interne du clergé n'est pas à exclure. Sans être dans la possibilité de préciser s'il s'agit d'une minorité ou d'une majorité, des témoignages attestent que même les évêques, les prêtres et les diacres assumaient des charges administratives dans l'Empire. Il est évident que les clercs occupés par l'administration civile ne pouvaient pas trouver le temps nécessaire pour une pastorale adéquate.¹⁹² Cet engagement du clergé a sans doute joué un rôle dans la disparition du Christianisme nubien.¹⁹³ La confusion des responsabilités entretenue autant par l'Empire que par l'Eglise nous apparaît comme un grand danger conduisant vers une fin tragique et certaine d'un Christianisme sans identité propre.

¹⁸⁸ Ibid.; Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 33.

¹⁸⁹ Vantini, *Christianity in the Sudan*, 206.

¹⁹⁰ Vantini, *The Excavations at Faras*, 275 ; Vantini, *Christianity in the Sudan*, 206.

¹⁹¹ Vantini, *The Excavations at Faras*, 276.

¹⁹² Vantini, *Christianity in the Sudan*, 206-207 ; Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 33.

¹⁹³ Vantini, *Christianity in the Sudan*, 206-207.

1.2.2.2.3 *Un Christianisme superficiel*

Un Christianisme étranger et lié à l'Empire est forcément superficiel. Là est le troisième facteur qui aura contribué à sa disparition. Sa liturgie en langue grecque et sa dépendance extérieure pour ce qui est du personnel n'ont pas facilité son profond enracinement dans l'esprit de la population autochtone. Il est resté une religion d'élites et des proches de l'autorité impériale,¹⁹⁴ ce qui est encore une entrave à son extension loin du bassin du Nil.¹⁹⁵ Ceci incite à penser que nombreux lieux n'ont pas été évangélisés ou n'ont été atteints que superficiellement par le message chrétien.¹⁹⁶ Peut-être, l'évangélisation a-t-elle pris racine dans la famille royale et la classe dirigeante, mais, simultanément, la masse populaire des villages a connu des lacunes dans la compréhension de ce qu'était la foi chrétienne en dehors des symboles extérieurs et de quelques formules¹⁹⁷ à mémoriser. Cette situation a favorisé un certain développement en parallèle des anciennes pratiques de superstitions et de la foi chrétienne,¹⁹⁸ ce qui ne présageait nullement une issue heureuse dans des moments difficiles d'une Eglise sans guides spirituels. Certes, il serait simpliste et incomplet de penser que ces difficultés internes ont suffi pour faire disparaître le Christianisme nubien. Pour cette raison, il s'avère nécessaire de jeter un regard vers ce qu'a été l'influence externe.

1.2.2.3 **Des facteurs à caractère externe de la disparition**

Le Christianisme nubien s'est confronté aux problèmes externes qui sont, entre autres, liés principalement à l'avènement de l'Islam.

1.2.2.3.1 *Un Christianisme face aux mariages mixtes*

Un élément important à considérer est l'impact des mariages mixtes. Dans la mesure où les musulmans et les chrétiens habitent dans une même région, il n'est pas rare que les jeunes issus de ces deux groupes contractent un mariage. Bien qu'une certaine opinion considère le mariage comme un facteur d'une expansion rapide de l'Islam,¹⁹⁹ il ne faudra pas minimiser son caractère social et naturel. La Nubie n'a pas échappé à la règle. Les nomades arabes se mariaient avec les femmes chrétiennes nubiennes. Graduellement, leur immigration devenait de plus en plus dominante²⁰⁰ et les unions mixtes occasionnaient un transfert des terres nubiennes et des droits aux mains des musulmans par le billet de l'héritage suivant le système matrilineaire.²⁰¹ Indirectement, il s'agit d'une mise en danger et d'un affaiblissement de l'autorité autochtone. Dès lors, nous pouvons parler d'une culture islamique instaurée au gré des arrangements du mariage et qui, progressivement, sans violence, a fait reculer le Christianisme.

¹⁹⁴ Vantini, *The Excavations at Faras*, 276 ; Sundkler and Steed, *A History of the Church in Africa*, 34.

¹⁹⁵ Vantini, *The Excavations at Faras*, 276 ; Vantini, *Christianity in the Sudan*, 207.

¹⁹⁶ Vantini, *The Excavations at Faras*, 276.

¹⁹⁷ Ibid.; Vantini, *Christianity in the Sudan*, 207 ; Sundkler and Steed, *A History of the Church in Africa*, 34.

¹⁹⁸ Vantini, *Christianity in the Sudan*, 207.

¹⁹⁹ Vantini, *The Excavations at Faras*, 277.

²⁰⁰ Isichei, *A History of Christianity in Africa*, 32.

²⁰¹ Vantini, *Christianity in the Sudan*, 207 ; Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 33.

1.2.2.3.2 Un Christianisme isolé

Un autre facteur, non moins déterminant, semble provenir de l'isolement dont fut victime le Christianisme nubien. L'Eglise nubienne fut longtemps éloignée de Byzance et d'Alexandrie²⁰² où elle pouvait trouver secours. Le tout commence de façon inattendue. Faisant suite à une intervention militaire de l'autorité Arabe débutée en 641, un traité de paix fut signé entre les Arabes et les Nubiens. Malheureusement, cet accord eut un impact direct sur la Nubie en la privant de son accès au reste du monde chrétien méditerranéen. Conclu vers 651-652, il perdurera près de 700 ans et il peut être considéré comme un effort de dialogue ancien entre les chrétiens et les musulmans. Alors que les Arabes s'engageaient à ne pas faire la guerre contre la Nubie et à fournir des étoffes accompagnées de grains, les Nubiens promettaient de leur octroyer un grand nombre d'esclaves de qualité et de veiller à la mosquée construite dans la capitale chrétienne.²⁰³

Par ailleurs, les instabilités et conflits politiques internes au royaume occasionnèrent des désastres. Un malaise dans la classe dirigeante allait conduire aux factions, aux révolutions et aux coups d'Etat. Ce climat obligeait le roi à faire appel au Sultan d'Egypte qui trouva l'occasion d'intervenir pour ses intérêts, surtout d'ordre économique.²⁰⁴ Ce sont ces mêmes conflits internes qui furent à la base de nombreuses guerres des 13^{ème} et 14^{ème} siècles entre les Mamelouks et les Nubiens. Ces derniers en sont sortis affaiblis et appauvris, après avoir subi de lourdes pertes.²⁰⁵ Baur parle d'une imprudence de leur part dans la mesure où ils se sont unis aux rebelles Arabes pour attaquer les Mamelouks Turcs.²⁰⁶ Par ces combats, ils ont été fragilisés et isolés du reste du monde. Victime de l'instabilité politique et coupée des Eglises mères, l'Eglise nubienne a vécu de longues périodes sans pasteurs qui devaient venir de l'extérieur. Dans ces conditions, la foi chrétienne s'est lentement détériorée jusqu'à l'effacement total.

1.2.2.4 Une note synthétique

Comme pour l'Afrique du Nord, le Christianisme n'a pas disparu brusquement en Nubie. Il y eut un long processus de détérioration avant d'aboutir à une fin tragique. La spécificité repose ici sur une disparition qui fut tardive. Contrairement à l'expérience de l'Afrique du Nord, il n'y a pas d'indication historique qui témoigne des conquêtes visant une conversion forcée à l'Islam, à moins de considérer l'impôt prescrit (la jizya) pour les non-musulmans comme un moyen pouvant inciter les chrétiens à changer de camp. De même, il n'y a pas de traces importantes de vie de martyr pour les résistants,²⁰⁷ bien qu'Isichei parle, sans fournir de détails, d'une vie des saints dans la Nubie chrétienne.²⁰⁸ Toutefois, une série de facteurs internes et externes a contribué au désastre. Vraisemblablement, l'isolement de cette Eglise et son incapacité de préparer ses agents pastoraux ont pesé lourd dans la

²⁰² Vantini, *The Excavations at Faras*, 277.

²⁰³ Groves, *The Planting of Christianity in Africa*, 106 ; Sundkler and Steed, *A History of the Church in Africa*, 31-32 ; Arnould, *Histoire du Christianisme en Afrique*, 255. Garder la mosquée signifiait que les chrétiens devaient assurer sa propreté et sa maintenance, garantir son honneur et n'empêcher personne d'y prier.

²⁰⁴ Vantini, *Christianity in the Sudan*, 269, 207.

²⁰⁵ Ibid., 207 ; Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 33.

²⁰⁶ Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 33.

²⁰⁷ Vantini, *The Excavations at Faras*, 277-278 ; Vantini, *Christianity in the Sudan*, 207.

²⁰⁸ Isichei, *A History of Christianity in Africa*, 31.

dégradation constante et progressive.²⁰⁹ Mais encore une fois, il serait du domaine de l'apologétique d'imputer cette disparition à une seule cause. Sans exclure d'autres découvertes d'une recherche ultérieure, nous pouvons maintenir qu'en s'appuyant substantiellement sur l'Empire qui fournissait le personnel jusqu'à la confusion des rôles, le Christianisme nubien s'avancait sur une piste dangereuse. Sans racines profondes dans la population autochtone, confronté à plusieurs siècles d'isolement et subissant les influences sociales des Arabes nomades avec les mariages mixtes, il a fini par disparaître lentement. N'ayant pas planifié une formation solide de son propre personnel, l'Eglise nubienne est restée superficielle dans son évangélisation et sans identité propre, incapable d'interpréter et d'enraciner la foi dans la culture du peuple autochtone. Cette malheureuse expérience est une leçon pour les Eglises actuelles qui sont invitées à garder leur indépendance à l'égard de l'autorité civile et à envisager leur autosuffisance tant en personnel qu'en matériel.

1.2.3 DE LA SURVIVANCE DU CHRISTIANISME COPTE EN ÉGYPTTE

En comparaison avec la disparition de l'Eglise antique en Afrique du Nord, la survie du Christianisme copte en Egypte est souvent présentée comme le résultat d'une réussite de l'inculturation du message évangélique. D'expression exclusivement latine en Afrique du Nord, l'Eglise n'a pas réussi à devenir berbère comme elle est devenue copte en Egypte. Il faut reconnaître que cette stratégie, permettant d'exprimer la foi dans la langue du peuple égyptien, ait facilité la résistance de l'Eglise face aux hostilités externes.²¹⁰ Toutefois, cette lecture à caractère historique ne doit pas servir à dissimuler les faiblesses internes et à imputer l'affaiblissement de cette Eglise aux seules difficultés venant de l'extérieur. Sinon, il s'agirait d'une piste qui irait dans le sens du nationalisme entaché d'un esprit plus ou moins apologétique. Pour cette raison, il nous semble important de relever la double dimension d'un tel Christianisme. C'est sur la base de ce constat que sera envisagée une exploration de ses conflits internes et les facteurs externes qui ont concouru à sa fragilisation.

1.2.3.1 Entre Alexandrie et l'Égypte. Deux faces du Christianisme

Cité importante d'Egypte, Alexandrie connaît un passé glorieux du point de vue intellectuel avec une tradition grecque dominante. À ce titre, elle est en contraste avec le reste du pays où les paysans sont d'expression copte,²¹¹ celle-ci n'étant qu'une forme essentiellement adaptée et grécisée de l'ancienne langue égyptienne. De là, une certaine ambiguïté qui s'est souvent glissée dans la vie quotidienne a pu donner l'impression que cette capitale de l'hellénisme créée par les Grecs ne faisait pas partie du pays. Ainsi en s'éloignant d'Alexandrie pour aller dans la campagne, les gens pouvaient dire qu'ils se rendaient en Egypte.²¹² Il y a lieu de parler d'un contraste culturel entre Alexandrie et le reste du pays. Mais ce semblant d'opposition a toujours été interprété comme une force et une richesse pour

²⁰⁹ Groves, *The Planting of Christianity in Africa*, 108.

²¹⁰ Synod of Bishops, *The Church in Africa and her Evangelising Mission. Lineamenta*, no. 4 ; Arnould, *Histoire du Christianisme en Afrique*, 222.

²¹¹ À l'origine, selon Arnould, le terme copte faisait référence aux habitants de l'Egypte pour les distinguer des grecs ou d'autres étrangers présents dans le pays. Peu à peu et surtout après la conquête arabo-musulmane, les coptes (*qibt* en arabe ou *coptita* en latin) désigneront les chrétiens égyptiens. Voir Arnould, *Histoire du Christianisme en Afrique*, 25.

²¹² Meyendorff, *Unité de l'Empire et divisions des Chrétiens*, 133, 292-293.

la nation car la cité est le symbole de l'héritage scientifique au moment où la campagne devient dépositaire du patrimoine spirituel à travers la présence de la vie monastique.²¹³ De façon concrète, cet esprit est renforcé et se reflète dans un Christianisme qui se présente sous deux faces.

D'une part, il y a un Christianisme typiquement alexandrin. Celui-ci est cosmopolite, grec et cultivé. Nous avons déjà parlé de la renommée de l'école catéchétique de la ville. Grâce aux débats théologiques de ses intellectuels et des patriarches du siège, ce Christianisme fut ouvert au monde intellectuel de l'Empire romain dans les premiers siècles. À partir du 5^{ème} siècle, malheureusement, cet esprit d'ouverture se perd progressivement. Par le souci de l'orthodoxie, le conservatisme cyrillien commence à s'installer tandis que le sens de l'unité ecclésiale se détériore en raison d'une défense parfois stérile de formules figées. L'école catéchétique d'Alexandrie entre dans sa période de crise et n'a plus de personnalités capables de mener une réflexion théologique sur les problèmes posés en quête des réponses non partisans. Les patriarches ne sont pas à mesure de faire mieux. À la suite du Concile de Chalcédoine en 451, un acharnement sans précédent va révéler cette faiblesse conduisant tout un Christianisme sur une piste de rivalités et ce, avec l'objectif de maintenir l'autorité du Christianisme alexandrin.²¹⁴ D'autre part, il faut évoquer ce qui est connu sous l'étiquette du Christianisme égyptien, qui fait allusion au vécu de la campagne. Étant de la province, pauvre et rustique, ce Christianisme regroupe en majorité des paysans. Il est moins brillant que celui d'Alexandrie et donc moins admiré. Ses prétentions de production académique sont modestes, ce qui ne signifie pas absence d'une littérature pieuse et populaire.²¹⁵ Il est sous l'influence des moines qui se sont installés dans les campagnes égyptiennes et qui obéissent presque aveuglement au « pape » d'Alexandrie comme leur autorité suprême.²¹⁶

Il faut remarquer que ce Christianisme populaire n'est pas forcément opposé à celui d'Alexandrie car il entretient des liens profonds avec le patriarche d'Alexandrie. Celui-ci reste sa figure symbolique à qui, sous l'instigation des moines, la soumission de la masse populaire est totale. De fait, l'attachement du monastère local aux patriarches de la crise post-chalcédonienne détermine celui du peuple. Cette situation est une confirmation explicite de l'influence des moines sur les paysans dont les principaux aspects de la vie se modèlent sur le rythme des monastères. Contre les décisions du Concile de Chalcédoine qui sont interprétées comme une menace et une mise en cause de l'autorité du patriarche, la réaction et l'esprit sont unanimes pour les deux Christianismes. La résistance théologique des patriarches est renforcée par une résistance spirituelle des moines qui incitent celle de la masse populaire.²¹⁷ Cette combinaison prêterait main forte à la lutte monophysite pour positionner l'Eglise égyptienne sur le chemin de l'isolement qui va être définitivement embrassé avec l'invasion musulmane. Mais d'ores et déjà, il faut se convaincre du rapprochement des termes dans le développement de la situation. Alors que le concept de « monophysisme » tend à s'identifier au terme « copte, » l'adjectif « chalcédonien » devient progressivement synonyme de « melkite » ou tout simplement de ce qui est en lien avec la culture grecque et l'autorité

²¹³ Ibid., 293.

²¹⁴ Ibid., 132-133 ; Arnould, *Histoire du Christianisme en Afrique*, 209.

²¹⁵ Arnould, *Histoire du Christianisme en Afrique*, 209-210.

²¹⁶ Meyendorff, *Unité de l'Empire et divisions des Chrétiens*, 293.

²¹⁷ Arnould, *Histoire du Christianisme en Afrique*, 209-210.

impériale basée à Constantinople. Ainsi, le sentiment copte devient de plus en plus anti-grec.²¹⁸ Compte tenu de l'impact de ce monophysisme, il s'avère ici nécessaire de l'aborder comme facteur principal qui, à la fois, a permis la survivance et l'affaiblissement de l'Eglise égyptienne.

1.2.3.2 Le monophysisme : Une dérive ou une chance ?

Arnauld parle de la « dérive monophysite »²¹⁹ pour l'Eglise d'Egypte. Il la date à la période après le Concile de Chalcédoine. Pourtant, cette Eglise semble présenter une originalité dans la mesure où le patrimoine d'une vie chrétienne a été sauvegardé jusqu'à nos jours. S'agit-il réellement d'une dérive ou d'une résistance heureuse ? Pouvons-nous parler d'une lutte des influences ou d'une incompréhension ? Toujours est-il que ce monophysisme a servi comme une pierre d'achoppement.

Comme doctrine d'une seule nature dans le Christ et principalement soutenue par l'Eglise égyptienne, le monophysisme fut présent dans la controverse théologique bien longtemps avant sa condamnation au Concile de Chalcédoine en 451. Il prend origine dans le débat des années antérieures, en rapport avec les doctrines trinitaire et christologique. Déjà, le Concile de Nicée en 325 avait examiné la question soulevée par Arius qui estimait que le Verbe était subordonné au Père. Ayant été engendré, concluait Arius, cette deuxième personne de la Trinité devait avoir un commencement.²²⁰ En 381, le Concile de Constantinople trancha pour réaffirmer l'essence identique du Père et du Fils tout en plaçant l'évêque de ce siège en deuxième position après celui de Rome.²²¹ Ce rang qui appartenait à Alexandrie allait sans doute être une source de conflit entre les deux métropoles. C'est au Concile d'Ephèse en 431, par contre, que le monophysisme réapparaît dans l'Eglise alexandrine. Nestorius, patriarche de Constantinople, enseignait que Marie ne fut que mère du Christ et non de Dieu. Saint Cyrille en sa qualité de patriarche d'Alexandrie, soucieux de contrecarrer l'influence d'Arius et de Nestorius, soutenait les positions monophysites particulièrement contre le pasteur de Constantinople. C'est ainsi que le nestorianisme fut condamné par le Concile.²²² Dans ce débat christologique, l'effort de Saint Cyrille l'avait hissé au rang d'une grande figure du monophysisme considérant qu'il n'y avait qu'une seule nature divino-humaine dans la personne du Christ incarné. Il est évident que cet enseignement n'est pas en conformité avec l'orthodoxie affirmant la double nature du Christ, humaine et divine, après l'incarnation.²²³ En 451, le Concile de Chalcédoine réaffirme sans ambiguïté cette double nature du Christ tout en condamnant définitivement ce monophysisme et en déposant Dioscore, patriarche d'Alexandrie, qui soutenait le mouvement.²²⁴ Aux yeux des alexandrins, la condamnation de leur pasteur est un scandale inadmissible, orchestré par

²¹⁸ Ibid., 210.

²¹⁹ Ibid., 195-208 ; Voir également Meyendorff, *Unité de l'Empire et divisions des Chrétiens*, 207-226.

²²⁰ Isichei, *A History of Christianity in Africa*, 24.

²²¹ Ibid.

²²² Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 25 ; Sundkler and Steed, *A History of the Church in Africa*, 16.

²²³ Sundkler and Steed, *A History of the Church in Africa*, 16.

²²⁴ Ibid. ; Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 25. Voir aussi Isichei, *A History of Christianity in Africa*, 26. D'après le Concile, deux natures dans le Christ, humaine et divine, sont distinctes et indivisibles.

Constantinople et Rome, qui mérite une réparation.²²⁵ Une guerre venait d'éclater et allait durer des siècles avec beaucoup d'initiatives visant, sans pour autant réussir, à rétablir l'unité.

Du point de vue doctrinal, pour l'Eglise égyptienne, les conclusions du Concile de Chalcédoine sont inacceptables non seulement du fait qu'elles mettent en cause le Concile d'Ephèse,²²⁶ mais aussi parce qu'elles servent à diviser le Christ et à diminuer la gloire de sa divinité.²²⁷ Selon Arnould, la déposition et l'exil du patriarche d'Alexandrie sont mal vécus par le peuple égyptien qui considère le Concile de Chalcédoine comme une terrible humiliation infligée à leur Eglise. Pour lui, il faut noter une différence dans la réception dudit Concile selon qu'on se place du côté des théologiens ou de celui du peuple égyptien. Alors que la première catégorie est marquée par son « incapacité à admettre la terminologie antiochienne » en raison de son « fondamentalisme cyrillien, » la seconde se situe plus au niveau de l'inconscience collective et du sentiment d'humiliation. Ce double esprit a beaucoup joué dans la détermination de la direction prise et qui, malheureusement, conduisait cette Eglise égyptienne vers son isolement et sa séparation avec le reste du monde chrétien sans se soucier de la blessure qu'elle allait causer pour ce qui concerne l'unité de l'Eglise universelle.²²⁸ Pour Sundkler et Steed, le Concile de Chalcédoine fut le début de la séparation d'Alexandrie d'obédience copte avec l'Eglise grecque et celle de l'Occident,²²⁹ une situation qui fut marquée par une série d'oppositions et de déchirements impliquant les paysans, les autorités civiles et ecclésiastiques.

De fait, jusqu'au Concile de Chalcédoine, Alexandrie avait préservé sa meilleure position dans l'orthodoxie.²³⁰ Avec la mort de l'empereur en 457, l'Eglise égyptienne se choisit Timothée II Aelure pour le siège considéré comme vacant dès 454 à la mort de son patriarche monophysite précédemment déposé. La tournure des événements devient désastreuse et atroce pour Protérius, ce patriarche chalcédonien qui avait été imposé par l'autorité impériale. Après un rejet catégorique,²³¹ il finit par être assassiné sous l'instigation des moines peu après la mort de l'empereur dans la même année.²³² Bien que le terme « monophysite » comme tel ne fût pas encore officiellement répandu, la définition de Chalcédoine accéléra la conscience de son esprit dans les Eglises environnantes.²³³ L'Eglise copte dénonçait Chalcédoine et Constantinople pour le diophysisme en général et, en particulier, l'esprit melkite. Le personnel melkite, qui est en lien avec l'autorité impériale, est considéré comme un groupe de « chiens vagabonds. » Le résultat de cette attitude de provocation ne pouvait que déclencher des persécutions meurtrières mais qui, paradoxalement,

²²⁵ Meyendorff, *Unité de l'Empire et divisions des Chrétiens*, 293-294.

²²⁶ Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 25.

²²⁷ Isichei, *A History of Christianity in Africa*, 26.

²²⁸ Arnould, *Histoire du Christianisme en Afrique*, 195. Précédemment à la page 135, l'auteur explique que le problème principal au niveau de la doctrine est du côté des théologiens post-Chalcédoine. À l'époque, ceux qui savent expliquer comment entendre la distinction en termes cyrilliens sont rares et la question reste de savoir comment les deux natures sont unies.

²²⁹ Sundkler and Steed, *A History of the Church in Africa*, 16.

²³⁰ Ibid.

²³¹ Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 25 ; Sundkler and Steed, *A History of the Church in Africa*, 16 ; Arnould, *Histoire du Christianisme en Afrique*, 195.

²³² Sundkler and Steed, *A History of the Church in Africa*, 16 ; Arnould, *Histoire du Christianisme en Afrique*, 195.

²³³ Isichei, *A History of Christianity in Africa*, 26. L'auteur précise qu'il s'agit de trois Eglises africaines (c'est-à-dire les Eglises copte, nubienne et éthiopienne), l'Eglise arménienne et l'Eglise jacobite en Syrie.

furent interprétées comme moyen qui a servi à solidifier le nationalisme égyptien.²³⁴ À vrai dire, la crise monophysite est devenue une réalité de plusieurs facettes.

Nombre d'auteurs modernes s'accordent pour dire que l'Eglise copte, accusée de monophysisme, s'éloignait de plus en plus de Constantinople et de Rome pour une question de terminologie. Plus particulièrement, Baur estime que le problème central réside dans le fait que Chalcédoine a fait recours aux termes abstraits de la philosophie grecque pour affirmer l'existence de deux natures dans la personne du Christ alors que l'Eglise d'Egypte raisonnait en termes concrets selon lesquels les deux natures signifiaient expressément deux personnes. Au moment où le Concile parlait de l'égalité de ces deux natures en oubliant de souligner la suprématie de l'aspect divin, l'Egypte préférait ignorer la nature humaine en Jésus comme chez l'homme en raison de sa soif pour la divinisation.²³⁵ Isichei estime que Chalcédoine donne une valeur plus positive à l'humanité et au monde créé avec un accent particulier sur la liberté humaine. Toutefois, elle pense qu'il y avait une différence de formulation motivée par les rivalités entre la position du Concile et celle de l'Eglise d'Egypte.²³⁶ Le pape Pie XII reconnaît officiellement cette différence de terminologie dans son encyclique *Sempiternus Rex Christus* lorsqu'il affirme que le problème autour de la nature du Christ était dû à l'ambiguïté du vocabulaire.²³⁷ Pour Arnould, « les conservatismes tant 'cyrrilien' que 'antiochien' ont été la cause principale de l'incapacité des différents groupes à accepter que le mystère de l'incarnation puisse être exprimé en différentes terminologies. »²³⁸ De là, il y a lieu de suspecter qu'il y eut un problème d'incompréhension alimenté par la lutte des influences entre les sièges et par des rivalités individuelles. Le sentiment de frustration et d'humiliation n'a pas permis à l'Eglise en Egypte d'envisager une alternative au-delà des privilèges perdus. Quant au siège de Constantinople, il n'a rien voulu concéder à son rival alexandrin.

Comme Arnould le constate, la « dérive monophysite » de l'Eglise d'Egypte est une réalité suffisamment complexe qu'il ne faut ni ramener à une histoire de conflits purement doctrinaux, ni réduire à une montée nationaliste égyptienne contre l'autorité impériale. De part et d'autre, une telle lecture serait une simplification étrange de la situation et une falsification de tout le contexte historique.²³⁹ Autrement dit, une telle attitude relèverait d'un esprit tendancieux qui éviterait de faire face à la vérité historique. Certes, la question christologique a servi comme un catalyseur d'éloignement à une situation déjà enflammée, ce qui a mis en cause l'unité de l'Eglise. Si elle avait été le seul souci à l'époque, toutefois, la tournure des événements aurait sans doute emprunté un chemin différent.

1.2.3.3 L'unité de l'Église mise en cause ou une crise identitaire

Avec la question du monophysisme et le Concile de Chalcédoine, l'unité de l'Eglise s'est trouvée sur une pente glissante. Alors que l'Eglise d'Egypte se veut absolument

²³⁴ Sundkler and Steed, *A History of the Church in Africa*, 16. L'auteur note que ce nationalisme prend appui sur la langue copte, la tradition, la doctrine monophysite et l'enthousiasme des moines.

²³⁵ Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 25.

²³⁶ Isichei, *A History of Christianity in Africa*, 26.

²³⁷ Pie XII, *Encyclical Letter 'Sempiternus Rex Christus' on the Council of Chalcedon* (Vatican City: Libreria Editrice Vaticana, 1951), no. 20-25, [AAS 43 (1951), 633-636]. Voir aussi Sundkler and Steed, *A History of the Church in Africa*, 17.

²³⁸ Arnould, *Histoire du Christianisme en Afrique*, 204.

²³⁹ Ibid., 208.

monophysite, le reste du monde chrétien s'attache à la définition du Concile. Ainsi s'alternent les patriarches chalcédoniens et anti-chalcédoniens au siège d'Alexandrie, ce qui engendre une lutte acharnée entre les deux positions. Aux yeux du peuple égyptien, le patriarche chalcédonien est un melkite venant de l'extérieur ou un homme de l'empereur. Selon Arnould, ce peuple est marqué par un « [...] sentiment inconscient de cohésion et d'unité instinctive contre tout ce qui est menace d'oppression de l'extérieur. »²⁴⁰ À plusieurs reprises, des initiatives sont vainement entreprises pour réconcilier les deux tendances. Mais, toujours est-il que cette situation d'acharnement conflictuel fut favorisée par plusieurs facteurs. Non seulement l'époque manque de grandes têtes pensantes capables de mener une réflexion théologique en vue d'une réconciliation, mais elle enregistre aussi des rivalités personnelles et/ou collectives prenant appui sur des questions de privilèges ou des formules théologiques figées. Ces conditions sont loin d'encourager l'esprit de tolérance pastorale et de recherche des solutions non partisans.

Pour une situation déjà en ébullition, l'instabilité de la dynastie impériale n'a pas été sans conséquences néfastes. Ce facteur est initialement confirmé par des déclarations dogmatiques²⁴¹ des empereurs Basiliscus (474-476) et Zénon (476-482) qui, au lieu de servir à résoudre le conflit, provoquèrent de nouvelles divisions et oppositions. La période de 518 à 565 semble être favorable à l'orthodoxie sous les empereurs Justin 1^{er} et Justinien. La « formule d'Hormisdas »²⁴² signée par tous les intervenants nourrissait l'espoir d'une possibilité d'unité. Toutefois, la double démarche de Justinien et de l'impératrice Theodora n'aboutit pas à la réconciliation tant désirée.²⁴³ D'autres schismes résultèrent malheureusement de l'idée de l'empereur de condamner les écrits d'auteurs antiochiens, morts depuis longtemps, pour obtenir un compromis entre les deux tendances.²⁴⁴ Justin II (565-574) et Maurice (574-602), d'esprit chalcédonien, essayèrent la même entreprise d'unité en se basant sur une nouvelle affirmation de la foi christologique modérée et en s'appuyant sur le patriarche melkite sans succès. Si les patriarches melkites contrôlent une partie importante de la ville d'Alexandrie, la masse populaire égyptienne leur échappe. Ainsi, des

²⁴⁰ Ibid., 196.

²⁴¹ Ibid., 196-197. L'empereur usurpateur Basiliscus (474-476) rejette le Concile de Chalcédoine par son *Encyclikon*. Très rapidement, sous pression de Rome et Constantinople, il se contredit par son *Anti-encyclikon*. Zénon (476-482) qui le renverse et qui se veut être chalcédonien produit une lettre dogmatique l'*Henotikon* dont l'ambiguïté ne fait que renforcer et prolonger le schisme qui se poursuit même au temps de l'empereur Anastase (491-518). Meyendorff fait mention de l'*Henotikon* comme étant une sorte de compromis, sous les empereurs Zénon et Anastase, entre les différentes tendances pour rétablir l'unité religieuse. Cette stratégie échoua en raison de la fermeté chalcédonienne de Rome. Voir à ce propos Meyendorff, *Unité de l'Empire et divisions des Chrétiens*, 294.

²⁴² Arnould, *Histoire du Christianisme en Afrique*, 198. Proposée par le pape Hormisdas, cette formule est initiée au niveau de l'Empire par Justin 1^{er}. Elle est établie par Justinien.

²⁴³ Ibid., 198-199. Alors que l'empereur adopte une politique religieuse d'harmonie en se basant sur le principe d'*Oikumene*, l'impératrice privilégie une protection du monophysisme.

²⁴⁴ Ibid., 201. Les auteurs dont il est question sont : Théodore de Mopsueste (+ 428), Théodoret de Cyr (+ 466) et Ibas d'Edesse (+ 457). Le projet de l'empereur se transforma en un phénomène connu sous le nom de la controverse des trois chapitres qui occasionna le Concile de Constantinople II en 553. Pour notre auteur, ce Concile est plutôt un témoin de difficultés qu'un remède aux divisions dans la mesure où il n'ajoute rien de substantiel à celui de Chalcédoine. Il a provoqué une série de schismes en Occident, à Aquilée, à Milan, en Gaules et en Afrique. Cette affaire des trois chapitres est aussi décrite extensivement par Meyendorff. Désignant à l'origine les déclarations contenues dans les anathèmes de Justinien, elles sont appelées chapitres en raison de leur application aux trois chefs de tête des théologiens condamnés. Voir à ce propos Meyendorff, *Unité de l'Empire et divisions des Chrétiens*, 255-264.

essais d'union que tentent les empereurs sont anéantis par le refus du peuple monophysite qui se rallie à ses chefs.²⁴⁵ Néanmoins, il faut reconnaître une double attitude de ces patriarches face au projet global d'entente entre les deux tendances. Certains d'entre eux inspiraient l'espoir d'une unité encore possible²⁴⁶ au moment où d'autres agissaient indirectement de manière à élargir le fossé et à encourager l'éloignement.²⁴⁷ Tout ce contexte montre combien beaucoup d'efforts sont mis en œuvre pour rechercher l'unité, base nécessaire pour une paix durable tant au niveau de l'Empire qu'au plan des institutions ecclésiales.

Par ailleurs, un autre aspect de la réalité mérite d'être mentionné. Sinon, le conflit mouvementé entre les chalcédoniens et les anti-chalcédoniens nous ferait oublier les divisions au sein de l'Eglise monophysite égyptienne des 6^{ème} et 7^{ème} siècles pour croire à une harmonie interne qui aurait permis sa survie. À vrai dire, toute démarche initiée pour rétablir l'unité religieuse de l'Empire, si fondamentale aux visées idéologiques de l'harmonie universelle, se heurte aux divisions internes du monophysisme égyptien enregistrant un bon nombre de parties rivales.²⁴⁸ Ces divisions, dont profitent les chalcédoniens, sont causées par des questions personnelles, canoniques, disciplinaires et théologiques. Le plus souvent, ce sont des querelles de « spéculation débridée »²⁴⁹ qui engendrent des groupuscules au sein de ces communautés monophysites. Loin de promouvoir la cohésion, ces querelles constituent un élément de faiblesse d'une communauté déjà en difficultés. Il ne serait pas étonnant que cette dispersion ait été l'un des motifs ouvrant la voie pour l'abandon de la communauté chrétienne qui s'orientait vers un statut minoritaire. Dès lors, il n'est pas suffisant d'évoquer la survie d'une telle Eglise apparemment affaiblie par des facteurs externes sans déplorer sa déficience interne.²⁵⁰ En l'absence d'un esprit divisionniste, les résultats auraient été différents.

²⁴⁵ Arnould, *Histoire du Christianisme en Afrique*, 203-204. La politique de Justin est contenu dans ce qui est appelé « Programma » qu'il se sent obligé d'imposer. C'est cette politique qui est poursuivie par Maurice.

²⁴⁶ Ibid., 204. C'est le cas par exemple de Saint Euloge (581-608) dont la sainteté fut retenue comme exemplaire et de Saint Jean l'Aumônier (612-617) qui « est vénéré comme saint par les Coptes. Il met fin à la répression des Monophysites et s'emploie entièrement à assurer la justice sociale, à s'occuper des pauvres et du flot des réfugiés de Palestine et de Syrie envahies par les Perses. Pour cela, il s'entend avec le patriarche monophysite, Anastase (605-616). Il met les moyens considérables de l'Eglise d'Alexandrie au service des pauvres. Il accueille de nombreux clercs monophysites sans les ordonner à nouveau. » Voir aussi Meyendorff, *Unité de l'Empire et divisions des Chrétiens*, 297-299.

²⁴⁷ Arnould, *Histoire du Christianisme en Afrique*, 205-207. La brutalité du patriarche melkite Cyrus est le cas le plus parlant. Connu comme un grand persécuteur des monophysites, la mémoire copte l'associe avec la répression et le sang, loin de la volonté d'unification.

²⁴⁸ Meyendorff, *Unité de l'Empire et divisions des Chrétiens*, 274-278 ; Arnould, *Histoire du Christianisme en Afrique*, 202. Pas moins de vingt groupes rivaux se seraient formés selon nos deux auteurs.

²⁴⁹ Meyendorff, *Unité de l'Empire et divisions des Chrétiens*, 294-299 ; Arnould, *Histoire du Christianisme en Afrique*, 202-203. Ces auteurs se rencontrent sur trois querelles principales. Il se développe, entre les Sévériens (Théodosiens) et les Julianistes (Gaïanites), une *querelle christologique* portant sur la réalité de la mort et de la corruption du corps du Christ niée par Aphtartodocètes pour qui, l'humanité du Christ étant incorruptible, sa passion et sa mort ne furent qu'apparentes. C'est aussi le temps de la *querelle du trithéisme* qui émane d'une difficulté de distinction entre nature (*physis*) et hypostase (*hypostasis*). Certains préféraient parler de troisième nature en Dieu puisqu'il y a, en lui, trois hypostases. Cela reviendrait sans doute à affirmer l'existence de trois dieux. Pour rejeter cette erreur, d'autres choisissent d'affirmer l'existence d'un seul Dieu, d'une seule nature et donc d'une seule hypostase. Enfin, c'est aussi le moment de la querelle autour du *monoenergisme* qui affirme qu'il y a deux natures dans le Christ mais une seule activité, un seul sujet actif, présupposant une énergie ou une activité divino-humaine en Lui. Meyendorff souligne aussi l'existence d'un autre conflit interne autour du *tétradisme* dont les partisans parlent d'une quatrième réalité en Dieu, « le dieu commun » distinct des trois autres personnes.

²⁵⁰ Synod of Bishops, *The Church in Africa and her Evangelising Mission. Lineamenta*, no. 2.

Il convient de reconnaître que la combinaison de plusieurs facteurs a fait perdre le sens de l'unité à l'Eglise monophysite égyptienne pour perpétuer son schisme avec d'autres Eglises. Tout processus de réconciliation initié à cet égard est rendu presque impossible et inopérant par des rivalités tant ecclésiales que personnelles, des convictions théologiques différentes, des situations socio-économiques précaires et des invasions externes.²⁵¹ De toute évidence, le contexte historique de l'époque invite à croire que chaque intervenant a sa part de responsabilité dans la prolongation du schisme.

La blessure de désunion infligée à l'Eglise universelle et à celle d'Egypte ne semble pas être l'aboutissement d'un nationalisme égyptien ou encore d'une recherche consciente d'une identité propre. Au moment de la crise chalcédonienne, comme le constate Meyendorff, « le temps où le monophysisme deviendrait un symbole d'identité ethnique, culturelle ou politique [...] n'était pas encore venu »²⁵² d'autant plus qu'à la fin du 6^{ème} siècle les grandes figures monophysites sont toujours de langue et de culture grecque.²⁵³ Ceci excluait la possibilité d'attribuer l'origine du schisme monophysite aux facteurs culturels et ethniques. Par contre, l'autorité d'Alexandrie et celle de son patriarche sont seulement mises en cause hors de l'Egypte. Avec la confirmation du canon du Concile de Constantinople de 381 plaçant ce siège en seconde position après celui de Rome, Chalcédoine a frustré les alexandrins. Le patriarche d'Alexandrie n'est plus consulté par Rome, comme il l'était antérieurement, pour fixer la date de Pâques.²⁵⁴ Inversement, à l'intérieur de l'Egypte, il reste toujours considéré comme père tout puissant et son autorité demeure intacte. Dans tout le pays, il continue à nommer les évêques relevant de sa hiérarchie et à convoquer les synodes, selon son appréciation de la nécessité, pour aborder les questions d'ordre théologique ou disciplinaire. Mais, ayant perdu son rayonnement et son influence extérieurs et malgré les divisions monophysites internes, l'Eglise de l'Egypte se trouva dans une situation exigeant de se forger une identité propre. Du 5^{ème} au 7^{ème} siècle, elle devient de plus en plus copte en se détachant de l'expression gréco-romaine et en acquérant un style propre.²⁵⁵ Après avoir perdu son influence et, à la recherche de son identité, cette Eglise d'Egypte ne peut pas être simplement taxée de nourrir un esprit nationaliste dans sa démarche. À notre avis, elle est plutôt obligée de se replier sur elle-même pour survivre. Toutefois, la conquête musulmane allait constituer un autre événement décisif pour la maintenir et l'enfoncer dans l'isolement.

²⁵¹ Meyendorff, *Unité de l'Empire et divisions des Chrétiens*, 357-394 ; Arnould, *Histoire du Christianisme en Afrique*, 204-208. Pour les facteurs dont il est question, il s'agit surtout de l'invasion perse (617-629), les querelles autour du monoénergisme et du monothélisme (volonté unique), la brutalité du patriarche melkite Cyrus (631-639) et l'invasion musulmane dès 639. Cette invasion musulmane fera objet propre en raison de son aspect particulier.

²⁵² Meyendorff, *Unité de l'Empire et divisions des Chrétiens*, 214-215.

²⁵³ Arnould, *Histoire du Christianisme en Afrique*, 196.

²⁵⁴ Meyendorff, *Unité de l'Empire et divisions des Chrétiens*, 293 ; Arnould, *Histoire du Christianisme en Afrique*, 220-221. Au Concile de Nicée (en 325) dans son canon 6, un parallèle avait été établi entre Rome et Alexandrie. Celle-ci occupait ainsi la deuxième position dans la chrétienté et fut considérée comme la « nouvelle Rome. » Versée dans la science des calculs, elle avait obtenu le droit de déterminer la date de Pâques qu'il fallait communiquer à l'Eglise universelle. Avec la montée de Constantinople (qui devient la nouvelle Rome) et son rejet de Chalcédoine, Alexandrie va perdre son influence de gardien de l'orthodoxie.

²⁵⁵ Arnould, *Histoire du Christianisme en Afrique*, 221-222.

1.2.3.4 L'invasion musulmane. Acte de libération ou d'isolement ?

Après la mort du prophète Mahomet en 632, ses disciples se sont hâtés d'aller au-delà des frontières de l'Arabie afin de proclamer la grandeur de Dieu et la place unique de son prophète. Entre 639 à 646,²⁵⁶ l'Egypte, pays voisin immédiat, fut visée par cette conquête qui, bien que principalement pour des raisons économiques, est justifiée comme guerre sainte avec l'objectif de soumettre par force le monde entier à Dieu.²⁵⁷ Interprété de différentes manières, cet événement semble s'inscrire dans un contexte d'une communauté égyptienne malaisée.

Face à cette invasion, l'attitude n'est pas unanime au sein de la société égyptienne et les auteurs sont loin d'un consensus. Sundkler et Steed, d'accord sur les avis divisés au sein de la population, estiment que Constantinople et son régime impérial sont considérés comme ennemis des coptes. Sans une importante opposition, concluent-ils, les arabes musulmans sont chaleureusement accueillis comme un possible allié contre l'adversaire.²⁵⁸ Auparavant, Baur avait, pour sa part, émis un doute sur certaines opinions modernes tentant d'expliquer les événements dans un contexte anticolonial. Ces points de vue présupposeraient que les envahisseurs aient été acceptés par les égyptiens comme des libérateurs du joug romain. Pour notre auteur, une telle interprétation minimise deux aspects. Le premier est relatif à l'Egypte qui se considérait comme une entité de l'Empire romain. Le second est au sujet des coptes qui n'envisageaient pas de constituer une Eglise indépendante et qui étaient des protagonistes de l'orthodoxie dans l'Eglise universelle avec laquelle les négociations de réconciliation étaient en cours.²⁵⁹ Certes, cette argumentation doit être nuancée dans la mesure où nous estimons que lors de l'invasion musulmane, l'Eglise d'Egypte avait perdu son influence et ses prérogatives au niveau de l'Eglise universelle. La montée de Constantinople et le Concile de Chalcédoine, comme il a été indiqué précédemment, avaient renversé les perspectives. Ces faits concordent avec ce que l'auteur lui-même évoque en se référant au sentiment d'un certain Jean de Nikiu, évêque copte. Celui-ci, selon Baur, considère la conquête arabe comme une punition à l'endroit de l'empereur pour avoir persécuté l'Eglise égyptienne et souligne une triple réaction du peuple face à cette invasion.²⁶⁰ Longtemps avant lui, Groves avait indiqué que la rapidité de la conquête musulmane en Egypte avait été favorisée par l'antipathie des coptes envers l'autorité impériale oppressive, ce qui donnerait aux arabes un statut de libérateur.²⁶¹ Contrairement à ces points de vue considérant l'invasion musulmane comme un événement heureux et libérateur, Arnould et Meyendorff préfèrent conclure qu'il s'agit d'une réalité complexe accompagnée par des massacres et des pillages. Ils sont portés à penser que les Arabes trouvèrent assez rapidement collaboration et entente auprès des grands

²⁵⁶ Meyendorff, *Unité de l'Empire et divisions des Chrétiens*, 377-381 ; Sundkler and Steed, *A History of the Church in Africa*, 19 ; Arnould, *Histoire du Christianisme en Afrique*, 207.

²⁵⁷ Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 25. Groves est d'avis que l'entrée musulmane n'était pas religieusement agressive. Voir à ce propos Groves, *The Planting of Christianity in Africa*, 73.

²⁵⁸ Sundkler and Steed, *A History of the Church in Africa*, 19.

²⁵⁹ Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 25-26. L'Eglise universelle est, à cette époque, confondue avec l'Empire romain.

²⁶⁰ Ibid., 26. Face à l'invasion, certaines gens ont fui, d'autres ont rejoint les envahisseurs, d'autres encore ont résisté. Selon ce point de vue, ce sont des grecs et orthodoxes favorables à l'empereur qui ont fui en premier lieu, les masses paysannes ont rejoint l'envahisseur pour des raisons économiques, ceux qui sont restés chrétiens et ont résisté sont des coptes. Les apostats qui sont regardés comme des arabes sont à classer dans le groupe de ceux qui ont rejoint l'envahisseur.

²⁶¹ Groves, *The Planting of Christianity in Africa*, 72-73.

propriétaires terriens corrompus et soucieux de leurs intérêts.²⁶² Certainement, l'invasion arabo-musulmane est intervenue à la période où l'Égypte était en conflit avec l'autorité impériale. D'une manière ou d'une autre, cette réalité a favorisé la conquête, ce qui ne veut pas obligatoirement dire que les envahisseurs se soient transformés en sauveurs. Dans la mesure où une autre force pouvait aider pour alléger le fardeau imposé par l'Empire persécuteur, il y a plus de chance de la ménager sans pour autant être totalement convaincu de sa stratégie. Une indication à cet égard est la résistance et la fuite de ceux qui n'ont pas voulu suivre les nouveaux maîtres.

En conquérant le pays, les Arabes Musulmans ont initialement appliqué la politique de tolérance pour ceux qui voulaient rester fidèles à la foi chrétienne sous condition de payer les taxes individuelles, mais moins exorbitantes que celles précédemment exigées par l'Empire.²⁶³ Une stratégie, certes, qui constituait un atout pour un peuple d'embrasser l'Islam mais aussi qui est, à juste titre, une politique discriminatoire visant à réduire les chrétiens à une seconde classe de citoyens marginalisés sans opportunités économiques.²⁶⁴ Ces taxes, augmentées progressivement, provoquaient épisodiquement révoltes des coptes. La réponse à cette insoumission se concrétisait par des persécutions parfois destructrices tant au niveau humain qu'au niveau des infrastructures de l'Eglise.²⁶⁵ Mais, toujours est-il que la langue copte, l'art et la musique se frayaient un chemin pour fleurir dans un contexte souvent difficile. En Égypte, les siècles suivants, les relations entre l'Eglise et l'Etat musulman ont varié selon les régimes arabes, les changements des califes ou encore selon les crises tant locales qu'internationales. Certains régimes furent tolérants, d'autres plus sévères avec une oppression politique visant la conversion à l'Islam, d'autres encore faisant recours à la fermeture et à la destruction des églises.²⁶⁶ Il n'est pas à exclure que ce climat d'oppression ait largement contribué à un processus qui a progressivement réduit le Christianisme de l'Égypte à une religion minoritaire coupée du monde extérieur chrétien. Dès lors, il y a lieu de dire que l'invasion musulmane a radicalisé l'isolement de cette Eglise égyptienne. Celle-ci a été confinée dans une stagnation spirituelle pour se maintenir dans sa position copte et monophysite, mais en même temps elle est parvenue à sauvegarder la foi chrétienne avec un héritage national. Tout en restant minoritaire, elle a su se ménager pour survivre au cours des siècles sous la domination de l'Islam.²⁶⁷ Meyendorff agréé cette position quand il note que « seule la conquête musulmane, en établissant une barrière séculaire entre Constantinople et l'Égypte, consacra l'instinct copte d'autosuffisance et d'isolement. »²⁶⁸ Bien que cette invasion ait trouvé sur place un malaise dans la population, il n'est pas évident qu'elle ait été simplement libératrice dans la rigueur des termes.

²⁶² Meyendorff, *Unité de l'Empire et divisions des Chrétiens*, 379-380 ; Arnould, *Histoire du Christianisme en Afrique*, 207.

²⁶³ Groves, *The Planting of Christianity in Africa*, 73 ; Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 26 ; Sundkler and Steed, *A History of the Church in Africa*, 19.

²⁶⁴ Groves, *The Planting of Christianity in Africa*, 73-74 ; Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 26.

²⁶⁵ Groves, *The Planting of Christianity in Africa*, 75-77 ; Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 26 ; Sundkler and Steed, *A History of the Church in Africa*, 20.

²⁶⁶ Sundkler and Steed, *A History of the Church in Africa*, 19-20.

²⁶⁷ Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 26 ; Arnould, *Histoire du Christianisme en Afrique*, 208.

²⁶⁸ Meyendorff, *Unité de l'Empire et divisions des Chrétiens*, 299.

Il nous faut admettre que tout le malheur ne peut pas être attribué à une seule cause. L'Eglise, autrefois florissante, devient minoritaire en raison de plusieurs facteurs. Les intérêts personnels, les persécutions, la pression des taxes et l'aspiration aux postes administratifs auraient motivé l'apostasie des chrétiens choisissant de se convertir à l'Islam. Sachant qu'aucun chrétien ne pouvait se marier avec une femme musulmane, sa conversion pouvait faciliter l'autorisation d'une liaison sensée impossible. Par ailleurs, les faiblesses à caractère internes ne sont pas de moindre importance. Non seulement le conflit copte-melkite et les rivalités personnelles faisaient rage, mais aussi la négligence pastorale causée par le manque de formation adéquate des agents pastoraux servait comme un catalyseur favorisant l'abandon de la foi chrétienne.²⁶⁹ Aujourd'hui, notre souhait porte sur un dialogue franc et sur une ouverture de tous les acteurs. Cette disposition permettra de dépasser les vicissitudes du passé avec un seul souci d'aboutir à une pleine communion avec l'Eglise universelle, privilégiant l'unité depuis longtemps désirée et respectant la diversité des expériences de la foi.

1.2.4 DE LA SURVIVANCE DU CHRISTIANISME INCULTURÉ EN ÉTHIOPIE

Dans son Exhortation Apostolique *Ecclesia in Africa*, le pape Jean Paul II retient spécifiquement Saint Frumence comme l'apôtre de l'Éthiopie,²⁷⁰ une figure, parmi tant d'autres, qui a influencé la première phase de l'évangélisation de l'Afrique. Au même titre, cet apôtre est vénéré avec les « neuf saints » dont la tradition éthiopienne reconnaît le rôle fondamental joué dans l'évangélisation du pays.²⁷¹ Ces missionnaires, tous d'origine étrangère, ont trouvé un terrain réceptif qui a favorisé leur annonce de l'Évangile. Ce contexte a permis à l'Éthiopie d'être dépositaire d'un Christianisme d'esprit copte et monophysite, enraciné dans la culture du peuple et bénéficiant d'une bonne relation avec l'autorité civile. Sa rencontre avec l'Islam n'a pas été que problématique. Une symbiose de tous ces aspects est à la base d'un Christianisme qui a survécu jusqu'à nos jours.

1.2.4.1 Un Christianisme d'héritage copte et monophysite

Après son séjour au service de la cour royale et son rapport au patriarche d'Alexandrie sur la situation chrétienne à Aksoum en Éthiopie, Frumence fut consacré évêque et y fut envoyé au 4^{ème} siècle en qualité de pasteur. Par cet acte, l'Eglise éthiopienne devenait héritière de l'esprit copte. Longtemps, elle demeurera fille fidèle du patriarcat copte alexandrin qui garantit l'orthodoxie théologique et la continuité du sacerdoce. Non seulement, elle continua de recevoir un évêque nommé et consacré par le patriarche, mais elle adopta aussi un rite alexandrin-éthiopien pour sa célébration liturgique enrichie par des éléments de la culture locale.²⁷² C'est ici la première indication de l'esprit ouvert d'un missionnaire ne voulant rien imposer, tenant compte de la culture et de la sensibilité du peuple à évangéliser. L'orthodoxie de l'Eglise-mère d'Alexandrie n'a pas été contrariée par cette stratégie. Au contraire, elle a permis à la population locale de se sentir reconnue au sein de l'Eglise.

²⁶⁹ Groves, *The Planting of Christianity in Africa*, 77-78.

²⁷⁰ Jean Paul II, *Ecclesia in Africa*, no. 31.

²⁷¹ Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 35-36 ; Sundkler and Steed, *A History of the Church in Africa*, 35-37 ; Arnould, *Histoire du Christianisme en Afrique*, 225.

²⁷² Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 39 ; Sundkler and Steed, *A History of the Church in Africa*, 35.

Un autre élément important à mentionner est relatif à l'avènement des « neuf saints » issus de la vie monastique. Ce sont des moines, probablement d'origine syrienne à l'exception de Libanos, venus en Ethiopie au 5^{ème} siècle après un temps d'expérience de la vie monastique égyptienne. Dans un contexte conflictuel qui a suivi le Concile de Chalcédoine et en raison de leur doctrine monophysite condamnée, ils ont fui leur pays pour trouver refuge dans les régions avoisinantes.²⁷³ Leurs noms²⁷⁴ sont souvent associés à leur identité syrienne et monophysite. De façon générale, ils ont consolidé le Christianisme en Ethiopie et ils ont grandement participé à son expansion avec la construction des infrastructures de l'Eglise, leur souci de la promotion de la liturgie et la musique, sans oublier leur sens de l'éducation et leur zèle pour l'action évangélisatrice. Ils ont aisément conduit la chrétienté d'Aksoum dans la ligne monophysite, ce qui laisse présupposer l'appui du pouvoir local à cette doctrine.²⁷⁵ Cependant, cette coopération doit être nuancée dans la mesure où certains d'entre eux ont été victimes des païens qui les ont faits subir le martyre.²⁷⁶ Mais là encore, cet aspect sombre n'enlève rien aux fruits de leurs efforts et engagements missionnaires. Eu égard à leur impact sur la vie du peuple et à l'évangélisation du pays, tel que le souligne la tradition éthiopienne, il est incontestable que l'héritage monophysite soit la marque d'une Eglise qui les considère comme les « maîtres de la sainteté. »²⁷⁷ En toute rigueur, l'Eglise éthiopienne est dotée d'un héritage copte et monophysite grâce à ses premiers missionnaires.

1.2.4.2 Un Christianisme enraciné dans la culture du peuple

Dès le 5^{ème} siècle, le royaume d'Aksoum devenait officiellement de plus en plus chrétien grâce aux efforts et à l'abnégation du travail des missionnaires et l'Eglise développait progressivement son propre style. Certes, le grec, langue commerciale, n'est pas ignoré, mais l'Eglise prenait l'habitude de célébrer sa liturgie en *ge'ez*. N'hésitant pas à adopter certains mots grecs, cette langue locale a fort bien contribué à façonner l'unité et l'originalité de la chrétienté éthiopienne. De façon générale, la liturgie fut enrichie par l'intégration et le mélange de plusieurs éléments de la religion traditionnelle et les pratiques de l'Ancien Testament. C'est ainsi qu'il est facile d'y trouver les traces des sacrifices d'animaux à la dédicace de l'église ainsi que les marques de la loi des rituels d'ablution et de l'observance du sabbat. Accompagnée par des instruments musicaux locaux et des mélodies sémitiques, la liturgie de l'Eglise éthiopienne révèle l'âme du peuple. La combinaison de tous ces éléments est considérée comme un renforcement du caractère indigène d'une Eglise qui est fière d'être enracinée dans la culture du peuple, dans l'orthodoxie et dans l'apostolicité. Même si cette Eglise a continué à recevoir son évêque venant du patriarcat d'Alexandrie, elle n'a jamais été égyptienne mais bien éthiopienne. Une réelle inculturation du Christianisme s'est continuellement opérée au cours des temps parmi la population évangélisée.²⁷⁸ Ceci est une

²⁷³ Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 36 ; Sundkler and Steed, *A History of the Church in Africa*, 36-37 ; Arnauld, *Histoire du Christianisme en Afrique*, 225-227.

²⁷⁴ Arnauld, *Histoire du Christianisme en Afrique*, 225-227. Il s'agit de : Abba Za-Mikâ'el' Aragawi (Michel le vieillard ou l'ancien), Abba Pantâlêwon, Abba Yeshaq Garimâ (Isaac dit Garima), Abba Afsê, Abba Gabâ, Abba Alêf, Abba Yemâtâ (ou Mâtâ), Abba Liqânos (appelé aussi Libanos) et Abba Sêhmâ.

²⁷⁵ Ibid., 227-228 ; Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 36.

²⁷⁶ Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 36.

²⁷⁷ Ibid.

²⁷⁸ Ibid., 39 ; Arnauld, *Histoire du Christianisme en Afrique*, 233.

preuve démontrant que l'Eglise peut maintenir sa particularité culturelle tout en ayant des missionnaires venant de l'extérieur, capables d'interpréter correctement l'orthodoxie de l'Eglise-mère en lien avec les aspirations intimes du peuple. Contrairement à l'idée de Fabien Eboussi-Boulaga lorsqu'il suggérait la démission des missionnaires,²⁷⁹ proposition par ailleurs nuancée par Jean-Marc Ela,²⁸⁰ nous estimons que l'essentiel réside dans l'attitude de l'Eglise-mère qui accepte la mise en place d'une structure permettant au peuple de prendre ses responsabilités. La relation des Eglises d'Alexandrie et d'Ethiopie constitue un modèle.

De manière particulière, trois éléments méritent d'être signalés en symbiose. Il s'agit de la Bible, du chant liturgique et du corps doctrinal de l'Eglise éthiopienne. Traduite peu à peu en *ge'ez* en intégrant certains textes considérés comme apocryphes par d'autres Eglises, la Bible éthiopienne s'est de plus en plus imposée comme le fondement de toute connaissance de sorte que les deux cultures, biblique et *ge'ez*, s'interpénètrent. Les grandes figures bibliques sont retenues comme des personnalités célèbres de la culture du peuple tandis que les psaumes, qui mettent en extase le religieux éthiopien, sont chantés dans toutes les circonstances de la vie sociale pour des intentions appropriées. Par ce travail assidu d'adaptation biblique, à travers les chants liturgiques aux rythmes des cadences précises et des cris de jubilation avec des symboles populaires, le Christianisme éthiopien s'est progressivement forgé une identité propre et il est parvenu à se constituer un corps de doctrine originale. Il s'agit d'un développement doctrinal, sans doute, favorisé par le canon scripturaire associé aux apocryphes et aux textes patristiques hors des controverses théologiques survenant plus tard à partir du Moyen-âge. Une telle solidité d'une tradition doctrinale et liturgique bien ancrée dans les Ecritures fut un des éléments fondamentaux servant à justifier la survivance d'un tel Christianisme éthiopien.²⁸¹ Des soupçons peuvent être émis sur l'usage des écrits apocryphes par cette Eglise d'autant plus que l'autorité et les critères de choix de cette tradition restent difficiles à établir. S'agit-il de la tendance et des prérogatives du peuple, de l'autorité civile ou du missionnaire ? Rien de ceci n'est facile à déterminer. Dès lors, ces doutes peuvent constituer un obstacle à la recherche de la pleine communion avec d'autres Eglises. Cependant, avec un dialogue franc à base d'une attitude d'écoute mutuelle, le processus de rapprochement ne peut qu'aboutir à des résultats satisfaisants.

Quant au niveau de son intégration dans la société, le Christianisme en Ethiopie fut une réalité, bien au-delà du phénomène religieux, intégrant tous les aspects de la vie du

²⁷⁹ Fabien Eboussi-Boulaga, "La démission," *Spiritus* 15, no. 56 (1974): 276-287. Voir aussi Emilio Grasso, *Dialogue avec l'Afrique. Essais théologiques sur l'actualité* (Yaoundé: Presses Universitaires d'Afrique, 1997), 28-29 ; Maurice Cheza, "Prémices et histoire des deux Synodes africains," dans *Le deuxième Synode africain. Réconciliation, Justice et Paix*, éd. Maurice Cheza (Paris: Karthala, 2013), 16-17. Après avoir retracé le parcours de l'ère missionnaire en Afrique, Eboussi-Boulaga concluait son article par ces mots : « Qu'on planifie le départ en bon ordre des missionnaires d'Afrique ! »

²⁸⁰ Jean-Marc Ela, René Luneau et Christiane Ngendakuriyo, *Voici le temps des héritiers. Eglises d'Afrique et voies nouvelles* (Paris: Karthala, 1981), 232-236. Dans ce livre collectif, Ela se demandait s'il fallait nécessairement exiger du missionnaire de faire sa valise. Après avoir annoncé qu'il faut « dépassionner » la question, il conclut en ces termes : « Il faut revenir à l'Eglise qui naît du peuple, un peuple qui assume ses responsabilités. Le maintien ou le départ, en bon ordre ou en désordre, ne servirait à rien si le système ecclésial qui a été mis en place demeure. S'il faut continuer à perpétuer l'héritage des Eglises-mères, le transfert des responsabilités aux communautés locales ne fait qu' 'indigéniser' et moderniser les formes traditionnelles de la dépendance. On le voit bien dans les diocèses où la hiérarchie a été africanisée sans que les Eglises locales cessent d'être des copies conformes et des colonies religieuses des Eglises d'Europe ou d'Amérique. »

²⁸¹ Arnould, *Histoire du Christianisme en Afrique*, 235.

peuple pour devenir le lieu de la vie culturelle, politique et sociale. Un tel statut doit avoir un terrain prédisposé à l'accueil des valeurs chrétiennes. Cette disposition est principalement à rechercher du côté du Négus, roi des rois ou encore l'empereur, qui est devenu un véritable champion de la cause chrétienne. Il fut, en effet, la tête de l'Eglise et le pilier de la foi. Ayant l'appui royal, le Christianisme s'est donc sensiblement enraciné dans d'autres couches sociales. Sans aucun doute, l'attitude du roi a facilité le travail des missionnaires dont l'action semblait correspondre à ses aspirations de voir son pays illuminé.²⁸² Cependant, cet engagement ne pouvait suffire à lui seul. La coopération et le partage des responsabilités entre les agents pastoraux sont d'une grande importance. L'entraide mutuelle semblait être la règle d'or dans la mesure où la mission était conçue et réalisée dans le cadre d'une institution familiale. C'est ainsi que l'Abbé de Debra Libanos pouvait assister l'évêque copte pour des sujets concernant les autochtones. N'ayant pas une formation théologique suffisante, les prêtres et les diacres bénéficiaient de l'intervention des lecteurs plus compétents²⁸³ dans l'exercice de leurs fonctions. Une telle expérience est significative pour l'image d'une Eglise famille retenue par les deux récents Synodes africains. Il y a lieu de reconnaître quelques traces lointaines de ce modèle ecclésial dans ce Christianisme éthiopien. Cette expérience est aussi une invitation à admettre avec humilité ses propres limites, ce qui ouvre la possibilité d'un ministère collaboratif solide. Aucune personne ne pourrait être experte dans tous les domaines et cette règle ne fait pas exception pour le clergé. Dès lors, la complémentarité deviendrait une nouvelle attitude à adopter pour réussir l'action évangélisatrice. Dans ce domaine, l'Eglise éthiopienne est en avance depuis des siècles, ce qui l'a rendu efficace et lui a facilité la tâche pour sa survivance. Elle sert de modèle d'une tradition ancienne en faveur de la promotion des ministères des laïcs au sein de l'Eglise. Par extrapolation, nous pouvons attester le rôle combien précieux des laïcs compétents dans diverses sciences pour venir en aide aux responsables de l'Eglise en vue des analyses socio-éthiques saines du milieu et d'une gestion transparente. C'est là une force indispensable pour le bien-être de toute l'Eglise.

Eu égard à l'aspect organisationnel, nous avons souligné le fait que l'Ethiopie a eu une tradition de recevoir un évêque égyptien qui est à la fois désigné et consacré par le patriarche d'Alexandrie. Au pays, il est le seul à assumer cette responsabilité dans les premiers siècles du Christianisme éthiopien. Aucun témoignage ne fait mention de la présence d'autres évêques à cette époque. Unique et résident près de la cour du roi, il est dans l'incapacité d'atteindre le peuple dans des lieux retirés. Ce handicap est compensé par nombreux moines et prêtres vivant au rythme des gens pour les encadrer.²⁸⁴ Sans ignorer qu'Aksoum, qui est au nord, fut d'une grande influence dès le début de ce Christianisme, il faut noter l'avènement du nouveau centre d'intérêt. Dès le 7^{ème} siècle, le mouvement d'évangélisation s'oriente vers l'intérieur et continue vers le sud au 8^{ème} siècle. Ainsi, le sud devient le centre de gravité du

²⁸² Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 39 ; Arnauld, *Histoire du Christianisme en Afrique*, 234. À titre illustratif, Arnauld fait allusion à la tradition éthiopienne qui se réfère facilement à Frumence, premier évêque venu d'Alexandrie, comme à un « Abba Salama, Kassaté Berhan », Père de la paix et Révélateur de la lumière. Les noms de baptême qui furent donnés aux rois vont dans le même sens. Ainsi on aura Abraha ou Atsbaha pour signifier qu'« il a illuminé, » qu'« il a apporté l'aurore. »

²⁸³ Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 39.

²⁸⁴ Arnauld, *Histoire du Christianisme en Afrique*, 234-235.

royaume et de l'Eglise éthiopienne.²⁸⁵ Ce transfert sera renforcé par la dynastie Zâgwê qui, dès le 12^{ème} siècle, opta pour installer la capitale du royaume au centre et pour une nouvelle vision en ce qui concerne l'emplacement des églises. Contrairement à l'habitude en honneur en Aksoum de privilégier les sommets des montagnes pour bâtir les églises ornées par les symboles de l'Ancien Testament, la nouvelle orientation est de les placer dans les vallées près du peuple. Une place de premier plan est donnée au Christ, au Nouveau Testament et aux apocryphes. Sous le règne de la dynastie Zâgwê, la vision artistique royale servit à renforcer le caractère indigène de l'Eglise éthiopienne.²⁸⁶ Bien que le rétablissement de la dynastie Salomonique ait vu le retour de la coutume ancienne de construire les églises au sommet des montagnes visibles de loin, la spiritualité à tendance indigène en Ethiopie s'est fortement consolidée.²⁸⁷ Considérant cette relation qui s'est maintenue au cours des années, il devient inévitable de soupçonner l'influence de l'autorité civile dans l'organisation de cette Eglise et de supposer une bonne relation unissant les deux entités.

1.2.4.3 Un Christianisme en bonne relation avec l'autorité civile

Des témoignages concordent sur une bonne relation entre le Christianisme et l'autorité civile éthiopienne dès l'arrivée des premiers missionnaires. Entre 341 et 346, le roi Ezana accepta la foi chrétienne et les symboles traditionnels que portait la monnaie furent remplacés par les signes chrétiens dont la croix. Ensuite, d'autres changements interviendront avec l'engagement personnel des rois chrétiens et des moines pour la croissance de l'Eglise en Aksoum. Au 6^{ème} siècle, à titre indicatif, le roi Kaleb (510-558) se voit dans l'obligation d'intervenir militairement pour venir en aide aux communautés chrétiennes. Assisté par les moines, il parvient à convertir une masse populaire païenne.²⁸⁸ Malgré les faiblesses de certains régimes chrétiens et les difficultés parfois dues à l'absence d'un évêque au siège d'Aksoum,²⁸⁹ cet élan des premiers siècles ne s'est pas complètement brisé. Les dynasties Zâgwê et Salomonique qui, successivement, ont eu une relation d'influence mutuelle avec le Christianisme, en attesteront.

Alors que la relation de la dynastie Zâgwê avec le Christianisme se remarque à travers l'influence au niveau de l'enracinement du caractère indigène déjà souligné plus haut,²⁹⁰ celle de la dynastie Salomonique se situe plus du côté de la collaboration institutionnelle. Spécifiquement pour ce qui est de cette dynastie Salomonienne, la relation part de son contexte de rétablissement et de la réforme religieuse initiés par les moines. À cet égard, deux moines et trois rois éminents méritent une mention particulière. Il s'agit, d'une part, de Tekle Haymanot (1215-1313) et Ewostatewos ou Eustatius (1273-1352). De l'autre part, nous

²⁸⁵ Sundkler and Steed, *A History of the Church in Africa*, 37 ; Arnould, *Histoire du Christianisme en Afrique*, 234.

²⁸⁶ Sundkler and Steed, *A History of the Church in Africa*, 38. La dynastie Zâgwê a dominé la politique éthiopienne de 1137 à 1270. C'est sous le règne du roi Lalibera (1190-1225) que la capitale fut construite à Roha au centre. D'une personnalité religieuse et d'un esprit architectural, il fut influent dans la nouvelle disposition de l'Eglise éthiopienne. Pour ce qui est de l'aspect architectural de cette Eglise, voir également Arnould, *Histoire du Christianisme en Afrique*, 236-237.

²⁸⁷ Sundkler and Steed, *A History of the Church in Africa*, 39. La dynastie Salomonienne a été rétablie depuis 1270.

²⁸⁸ Ibid., 36-37.

²⁸⁹ Ibid., 38.

²⁹⁰ Ibid.

retenons Yikunno Amlak (dès 1270), Amda Sion (1314-1344) et Zara Yakob (1434-1468). Le premier moine, Haymanot, est reconnu pour avoir construit un important monastère de Debra Libanos en Shoa dont le responsable est doté d'une grande autorité à côté de l'évêque. Sous sa direction, ce monastère a sauvé la vie de celui qui allait être le premier restaurateur de la dynastie Salomonique. Ces deux actions lui ont valu d'être considéré comme le législateur monastique et la personne clé à la base du rétablissement du royaume Salomonique. Quant à Eustatius, dont le monastère central fut Debra Maryam en Tigre, il fut une figure controversée en raison de l'observance du Sabbat qu'il met en honneur à côté de la célébration dominicale. N'ayant pas l'aval du patriarche d'Alexandrie, il est poussé vers l'exil. Persécutés et exclus du sacerdoce au départ, ses disciples ne seront réhabilités que par le roi Zara Yakob. Depuis lors, la ligne de conduite qu'avait initiée Eustatius fut considérée comme un mouvement spécifiquement éthiopien en contraste avec l'Eglise d'Alexandrie.²⁹¹ C'est ce contexte historique qui, en partie, détermine le poids de la relation ultérieure.

L'histoire de la gloire des rois (*epos Kebra Nagast*), écrite sous le règne d'Amda Sion, considère comme usurpateurs les rois de la dynastie Zâgwê et retrace les meurtres commis en Aksoum contre les descendants de la maison Salomonique. Un garçon fut caché et éduqué par les moines qui l'aidèrent à récupérer le pouvoir en 1270 sous le nom de Yikunno Amlak. En guise de reconnaissance pour cette aide, l'Eglise reçoit des droits sur de nombreux terrains du royaume, ce qui facilita Haymanot dans la fortification de son monastère pour en faire un grand centre religieux pour tout le pays. Le second roi et petit fils d'Amlak, Amda Sion, se distingua par ses victoires successives contre ses ennemis. Ces succès entraînèrent une conversion massive vers le Christianisme. En même temps, de nombreux monastères et églises sont construits sous son règne. Le troisième roi, Zara Yakob, poursuivra l'expansion militaire du pays. Cependant, il est surtout connu pour son engagement personnel en faveur de la promotion de l'Eglise et de la culture. Par son implication, les chrétiens furent bénéficiaires d'une riche littérature et d'une étroite collaboration avec le trône.²⁹² Voulant son royaume vraiment chrétien et éthiopien, il œuvra pour imposer la foi aux païens, pour favoriser la vie monastique et pour rehausser la moralité de son peuple en encourageant le mariage monogamique. Il initia un nationalisme religieux qui s'exprimait dans le Christianisme Amharic.²⁹³ Sans doute que toutes ces attitudes convergeaient vers un climat sain nécessaire pour se consacrer au service du développement intégral du peuple. C'est une bonne relation qui a facilité une croissance significative pour une Eglise à caractère indigène et d'une richesse originale. Néanmoins, une lecture des événements de cette Eglise serait incomplète si ses difficultés étaient occultées. Non seulement un rapport initialement fraternel avec l'Islam s'est progressivement orienté dans le sens de l'isolement, mais aussi un malaise civil s'est glissé dans l'histoire du pays non sans impact sur la vision et l'organisation de l'Eglise.

²⁹¹ Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 38-39 ; Sundkler and Steed, *A History of the Church in Africa*, 39.

²⁹² Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 39 ; Sundkler and Steed, *A History of the Church in Africa*, 39-40.

²⁹³ Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 38. Le nationalisme dont il est ici question a perduré jusqu'au temps de Hailé Sélassié (1892-1975). Celui-ci fut l'empereur d'Ethiopie de 1930 à 1974, période interrompue par son exil de 1936 à 1941.

1.2.4.4 Un Christianisme face à l'Islam et à un malaise civil

En Ethiopie, les premières rencontres du Christianisme avec l'Islam furent marquées par une relation fraternelle. La Mecque et Aksoum sont en bons termes, ce qui est confirmé par l'accueil chaleureux et généreux réservé aux réfugiés mecquois. Lors de la persécution des partisans de Mahomet en 615-616, de fait, ils se sont réfugiés en Ethiopie où ils sont restés pendant une dizaine d'années. La légende rapporte qu'il y eut une conversion de part et d'autre. Partant de ce contexte, il fut strictement interdit de faire la guerre sainte contre l'Ethiopie considérée comme un pays bienveillant de « prêtres » et de « moines. »²⁹⁴ Cet esprit de reconnaissance est un bon signe et un critère de base capable de servir pour un dialogue fructueux entre le Christianisme et l'Islam. C'est aussi le témoignage d'une cohabitation pacifique qui reste toujours possible entre les deux religions.

Face à l'Islam, certes, le Christianisme éthiopien a bénéficié d'une relation privilégiée par rapport au reste du monde chrétien africain dans les premiers siècles. Mais cela ne signifie pas obligatoirement que les conquêtes entreprises par les musulmans dans les régions avoisinantes n'ont pas eu d'impact négatif sur la vie chrétienne. Leur contrôle de la route commerciale qui lie le pays et la Mer Rouge a initié une période d'isolement de l'Eglise éthiopienne. Une telle situation rendait de plus en plus difficile et dangereux d'effectuer la liaison avec le patriarcat d'Alexandrie pour obtenir un nouvel évêque, ce qui maintenait la région sans pasteur pour de longues périodes.²⁹⁵ N'ayant plus d'accès facile au monde extérieur, ce Christianisme était obligé de compter sur ses propres forces. Il se tournait ainsi vers l'intérieur et renforçait de plus en plus le déplacement de son centre de gravité vers le sud.²⁹⁶ Cette stratégie lui a permis de résister pour survivre à l'avènement de l'Islam.²⁹⁷ Toutefois, une nuance est nécessaire. Même si la situation d'isolement a causé beaucoup de souffrance à cette Eglise, il ne faut pas en conclure que tout le malheur est venu de ce côté.

Par rapport à l'Eglise égyptienne, sans doute, il y a lieu de penser que la résistance de l'Eglise éthiopienne fut plus efficace et qu'elle a abouti à une chrétienté plus nombreuse²⁹⁸ du fait de l'absence de grandes querelles théologiques et divisions internes. Mais il ne faut pas ignorer d'autres facteurs qui ont eu une influence négative sur cette Eglise. Il convient surtout de signaler l'aspect politique. L'histoire du pays connaît des moments difficiles de révoltes populaires souvent suivis de faibles régimes et de luttes entre les dynasties.²⁹⁹ Initialement à caractère civil, ces difficultés se sont révélées néfastes au niveau du fonctionnement et de l'organisation générale de l'Eglise. Peut-être faut-il rappeler que, dans les débuts, le Christianisme s'était solidifié à partir d'Aksoum. Avec la perte progressive de prestige de cette ville, le centre d'intérêt pour l'autorité civile et pour l'Eglise fut transféré vers l'intérieur et le sud du pays. Ayant en esprit le rôle fondamental joué par l'autorité civile dans l'enracinement du Christianisme éthiopien, il s'ensuit que sa faiblesse entraîne aussi des

²⁹⁴ Ibid., 37 ; Arnauld, *Histoire du Christianisme en Afrique*, 233.

²⁹⁵ Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 37. La route coupée est la même qui avait été utilisée par les moines pour rejoindre le pays.

²⁹⁶ Ibid. ; Arnauld, *Histoire du Christianisme en Afrique*, 233.

²⁹⁷ Arnauld, *Histoire du Christianisme en Afrique*, 233.

²⁹⁸ Ibid.

²⁹⁹ Sundkler and Steed, *A History of the Church in Africa*, 36-38. À titre d'exemple, l'auteur note la révolte du peuple au 10^{ème} siècle et celle du 12^{ème} siècle. C'est cette dernière qui a porté la dynastie Zâgwê au pouvoir.

répercussions sur l'Eglise. Faisant partie intégrante de la société, l'Eglise ne peut pas ne pas souffrir du désordre politique et il n'y a pas de raisons qui pourraient permettre à l'Eglise éthiopienne de faire exception. Du malaise civil résulte l'affaiblissement du Christianisme.

CONCLUSION SYNTHÉTIQUE

Ce premier chapitre avait pour objectif de retracer le parcours du Christianisme en Afrique dans sa première phase. Après l'exploration de ses débuts, nous avons voulu savoir si cette expérience fut un échec ou une réussite. Cette phase, si importante pour ses leçons utiles à l'Eglise de notre temps, nécessite une reprise synthétique de ses principaux aspects.

Un constat général révèle que l'Afrique a été en contact avec le message chrétien depuis les premiers siècles de notre ère. Dans ses débuts, cependant, le Christianisme ne fut ni le résultat d'une action réalisée par un corps bien constitué ni le fruit d'un travail bien planifié. La conversion et la propagation de la foi étaient le résultat des efforts et des initiatives personnelles. Le rôle fondamental fut joué par les réfugiés, les commerçants, les moines et quelques figures que l'histoire de l'Eglise retient comme des personnages incontournables de l'évangélisation sur le continent africain. Ce fut un travail réalisé avec patience, zèle et abnégation. Cet esprit est presque en conformité avec celui décrit par Origène lorsqu'il note que certains chrétiens parcouraient au loin les villes, les villages et les fermes pour y apporter l'Evangile. Sans se lasser, ils ne le faisaient ni pour s'enrichir, ni pour leur « gloriole » d'autant que les prédicateurs couraient de graves dangers.³⁰⁰ Loin d'être une mission organisée, il s'agit d'un Christianisme annoncé sous le modèle de la spontanéité et de l'itinérance. Meyendorff parle d'une période marquée par des mouvements non planifiés mais plutôt spontanés des chrétiens, du temps des missionnaires que personne n'avait pris le soin de préparer ou encore de l'avènement de Saint Frumence et d'une foule de moines.³⁰¹ Ce qu'Adolf Von Harnack affirme de façon générale à propos de l'expansion du Christianisme, dans sa synthèse magistrale,³⁰² reste particulièrement valable pour les débuts de l'évangélisation en Afrique. Selon ses propres paroles, « il n'est pas douteux que pour une part essentielle la mission de cette religion a été l'œuvre de missionnaires non professionnels. »³⁰³ Une réalité qui peut sembler étonnante aux yeux de ceux qui sont

³⁰⁰ Origène, *Contre Celse II (livres III et IV)*, traduction de Marcel Borret (Paris: Editions du Cerf, 1968), 31.

³⁰¹ Meyendorff, *Unité de l'Empire et divisions des Chrétiens*, 396.

³⁰² Adolf Von Harnack, *Mission et expansion du Christianisme dans les trois premiers siècles*, traduction de Joseph Hoffmann (Paris: Editions du Cerf, 2004), IV, 761. Dans la postface, Pierre Maraval présente ce travail volumineux de Harnack comme une « synthèse magistrale, » un « ouvrage essentiel » et « fondamental » dédié à l'histoire du Christianisme des trois premiers siècles. Cette description est en accord avec l'explication de la genèse du livre donnée par la fille de l'auteur et qui est reprise par Michel Tardieu dans la préface. En quatre livres, « le projet primitif était de s'en tenir à une étude de la propagation de la religion chrétienne (4^{ème} livre), mais jugeant que la statistique missionnaire n'offrait guère quelque chose de vivant, il se décida à élargir la perspective par l'apport d'analyses préalables [...] des contextes judéo-grecs de la diffusion et des débuts de la légende missionnaire (livre I), du contenu théologique varié de la prédication missionnaire (livre II), et enfin des modalités et agents de la mission (livre III) [...] »

³⁰³ Ibid., 455. Lire avec intérêt les pages 405-467 consacrées au chapitre premier du livre III qui s'intitule « Les missionnaires chrétiens : Apôtres, évangélistes, prophètes ou didascales missionnaires non professionnels. » Après avoir présenté et analysé le rôle des apôtres, évangélistes, prophètes (didascales) et docteurs, l'auteur constate, à la page 454, que « les missionnaires de la religion chrétienne les plus nombreux et qui ont eu le plus de succès, ce ne furent pas les docteurs professionnels mais les chrétiens eux-mêmes dans la mesure où ils étaient forts et fidèles. »

aujourd'hui habitués au professionnalisme et à la planification du monde moderne. Mais malgré l'absence de préparation, la lecture de l'avènement du Christianisme en Afrique, dans les premiers siècles, révèle l'esprit d'une foi catholique et orthodoxe³⁰⁴ maintenu par des chrétiens parfois ordinaires. Ce n'est que tardivement qu'un second mouvement prenait la relève pour les épauler. Désormais, l'annonce de l'Evangile s'accompagne d'une systématisation théologique, d'un travail réalisé et coordonné par des évêques et des penseurs d'une grande renommée issus des écoles de Carthage et d'Alexandrie.

Durant les sept premiers siècles, le Christianisme s'est progressivement développé pour s'installer en Afrique du Nord, en Nubie, en Egypte et en Ethiopie. Bien que sa vitalité et son rayonnement diffèrent selon ces régions, personne ne peut contester le patrimoine offert par le Christianisme antique de l'Afrique à l'Eglise universelle. En Egypte, Alexandrie reste le berceau de l'inculturation du message chrétien ainsi que le lieu de la naissance et de l'épanouissement du Christianisme copte. À travers son école catéchétique, elle a donné au monde de grands penseurs dont Clément, Origène, Athanase et Cyrille. L'apport intellectuel de ces érudits continue sans cesse de faire écho dans la réflexion théologique et dans la vie chrétienne. Il en est de même pour ce qui est de l'influence du monachisme vécu dans les déserts égyptiens. Dans l'Eglise de l'Afrique du Nord, la liturgie et la théologie latines ont vu le jour. Ses fils Tertullien, Cyprien et Augustin ont laissé un héritage inépuisable pour la pensée et la pratique ecclésiales. La richesse théologique et la tradition synodale de cette Eglise sont reconnues avec beaucoup d'estime.³⁰⁵ Quant au Christianisme éthiopien qui s'est développé à travers une culture originale³⁰⁶ et dans un esprit d'indigénisation, l'honneur est aussi à l'inculturation. Par rapport à ses voisines, par contre, l'Eglise en Nubie n'a pas de grandes prétentions à relever à ce niveau. Sans s'attarder sur ce cas moins glorieux, toutefois, il reste raisonnable de penser que « les Eglises d'Afrique peuvent être légitimement fières de leur passé qui les ancre au cœur du Christianisme. Dès le début de son histoire, le Christianisme a été marqué par le génie multiforme de l'Afrique. »³⁰⁷

Cette fierté, cependant, ne dispense pas d'évoquer la disparition ou l'affaiblissement de ces Eglises. Une question complexe s'est toujours posée pour le Christianisme de l'Afrique du Nord. Comment se fait-il qu'une Eglise apparemment florissante, en raison de sa renommée théologique et d'un bon nombre de sièges épiscopaux, arrive à disparaître complètement ? Tout en reconnaissant qu'elle ne se soit pas effondrée d'un seul coup,³⁰⁸ il faut éviter toute forme de simplification de la réalité historique et l'esprit à caractère apologétique. Cette prudence reste indispensable pour ne pas être taxé d'idéologue défendant la thèse d'une forte personnalité africaine ou d'une position colonialiste.³⁰⁹ Dès lors, il devient impératif de reconnaître impartialement les facteurs internes et externes qui se sont conjugués pour aboutir à un désastre. À une Eglise exclusivement d'expression latine, fragilisée par les invasions vandales et byzantines, la conquête musulmane a apporté le dernier coup fatal. Grâce à une tolérance relative de l'Islam et un esprit de résistance du Christianisme, la

³⁰⁴ Meyendorff, *Unité de l'Empire et divisions des Chrétiens*, 396.

³⁰⁵ Arnould, *Histoire du Christianisme en Afrique*, 311-312. La tradition synodale africaine fera objet du quatrième chapitre.

³⁰⁶ Ibid., 311.

³⁰⁷ Ibid., 312.

³⁰⁸ Cuoq, *L'Eglise d'Afrique du Nord*, 174.

³⁰⁹ Benabou, *La résistance africaine à la romanisation*, 581-582.

disparition s'est irréversiblement étendue sur une période de plusieurs siècles pour ne laisser que des décombres dont les nouvelles générations imaginent difficilement la profondeur. Pour l'Égypte, il est vrai que le Christianisme a adopté le chemin de l'inculturation. Mais cette option n'a pas suffi pour le mettre à l'abri des difficultés qui l'ont fragilisé et affaibli. Isolé du reste du monde chrétien par les controverses christologiques, il a dû subir aussi les divisions internes qui l'ont déstabilisé. L'invasion musulmane n'a fait qu'aggraver la situation, ce qui a conduit ce Christianisme au rang d'une religion minoritaire. En ce qui concerne l'Éthiopie, le Christianisme a entretenu une bonne relation avec l'autorité civile et avec le patriarcat d'Alexandrie. Sa relation avec l'Islam est aussi meilleure par rapport à d'autres Églises de la région. Bien qu'il n'y ait pas de signes d'une persécution directe, le contrôle des régions avoisinantes par l'Islam a conduit ce Christianisme dans une situation d'isolement qui l'a affaibli. Quant à l'Église en Nubie, la situation se présente autrement. Le Christianisme fut superficiel et étranger à la population locale. Il est apparu sous le drapeau de l'Empire et quand celui-ci s'est effondré, son protégé n'a pas échappé à ce même sort.

Il ne faudrait pas qu'une lecture simpliste de cette situation malheureuse en Nubie conduise à ne voir que désastre dans toute l'activité impériale envers l'Église. Pour éviter cette appréciation partielle, il convient de souligner, dans une perspective globale, la part de l'autorité civile dans le développement du Christianisme. La providence a fait que, pendant des siècles, la foi et l'ordre dans le Christianisme africain soient préservés sans qu'il y ait un système administratif universel contraignant de l'Église. Parfois, l'Empire s'est présenté comme une structure unificatrice. L'Église en fut souvent bénéficiaire pour l'expansion de la foi. En d'autres occasions, elle en a été victime, perdant sa liberté intérieure ou succombant à la tentation de confondre sa mission spirituelle avec des visées politiques. Dès lors, une lecture adéquate des événements doit éviter toute subjectivité qui verrait uniquement le côté négatif. La réalité est complexe et elle mérite une nuance. Certes, il faut blâmer les persécutions et les répressions de la résistance religieuse par l'Empire. Le martyre souvent infligé en Égypte et en Afrique du Nord pouvait être évité. En même temps, il faut reconnaître l'esprit unificateur qui animait parfois l'autorité civile. L'universalité de l'Église avait besoin d'un lieu capable de promouvoir l'esprit œcuménique et de faciliter la rencontre des cultures. Cette disposition offerte par l'Empire, dans son aspiration à un Christianisme universel et commun aux différentes cultures, a été un terrain propice à l'Église pour développer sa théologie et accomplir sa mission.³¹⁰ Une relation saine, dans laquelle chaque entité reconnaît la mission et la responsabilité de l'autre, reste idéale pour le bien-être de la personne humaine que l'Église et l'autorité civile sont appelées à promouvoir. Cela n'est possible qu'au prix d'un respect mutuel. C'est une leçon à retenir pour les relations entre Église et État.

Un événement historique a eu un impact décisif sur l'affaiblissement ou sur la disparition du Christianisme antique africain. Il s'agit de l'invasion arabo-musulmane. Initiée à partir du 7^{ème} siècle, cette conquête ouvrit la porte à une nouvelle période de l'histoire de l'Église de ce continent. Le Christianisme est désormais obligé de vivre sous un régime musulman, ce qui l'isole, le réduit au statut d'une minorité religieuse et le fait disparaître progressivement.³¹¹ Souvent, les chrétiens deviennent marginalisés et citoyens de seconde

³¹⁰ Meyendorff, *Unité de l'Empire et divisions des Chrétiens*, 396-397.

³¹¹ Ibid., 395 ; Arnould, *Histoire du Christianisme en Afrique*, 312.

zone. Tantôt, l'Islam s'engage dans une persécution acharnée, tantôt il fait recours à la politique d'une tolérance relative ou encore il agit indirectement par un système d'isolement. C'est ainsi que cet avènement de l'Islam a porté un coup définitif au Christianisme de l'Afrique du Nord qui s'avançait lentement vers sa disparition. Le système d'isolement a servi comme l'un des facteurs qui ont infligé au Christianisme en Nubie le même sort que celui de l'Afrique du Nord. Ce même système a contribué à l'affaiblissement des Eglises d'Egypte et d'Ethiopie. Loin d'être la seule cause de tout le malheur, pourtant, l'invasion arabo-musulmane a eu sa part de responsabilité dans le désastre du Christianisme antique africain.

Avant de clore ce chapitre relatif à la première phase du Christianisme en Afrique, une approche à propos du monophysisme est à suggérer. Pour les Eglises d'Egypte et d'Ethiopie, cette doctrine a été une pierre d'achoppement dans leur relation avec le reste du monde chrétien. Comme le constate Meyendorff, il est de plus en plus malaisé de faire recours au terme monophysite pour signifier ces deux Eglises d'autant plus que le vocable revêt une connotation péjorative qui date du temps de la controverse sur la nature du Christ. Loin d'impliquer une hérésie christologique, souligne-t-il, ce concept n'indique qu'une « préférence exclusive » dans la formulation cyrillienne pour une nature incarnée du Christ. Ayant en esprit que l'orthodoxie cyrillienne a été ultérieurement établie, conclut notre auteur, toute doctrine ecclésiale exige une réponse et une formulation théologiques. Certes, tout langage théologique reste imparfait et connaît des limites. Mais en même temps, au sein de l'Eglise et dans la poursuite de la recherche de la vérité, le pluralisme terminologique doit servir à présenter une théologie apostolique vivante.³¹² C'est peut-être en acceptant d'être guidé par un esprit de dialogue franc et d'écoute mutuelle qu'une innovation terminologique appropriée serait bénéfique. Cette approche exige l'estime mutuelle et l'humilité. Ce sont probablement ces attitudes qui traduiraient adéquatement l'idée de Jean Paul II lorsqu'il parle du profond respect envers les Eglises africaines qui ne sont pas en pleine communion avec l'Eglise universelle.³¹³ À ce prix, l'unité tant recherchée depuis des siècles pour tous les membres de l'Eglise du Christ verrait le jour.

³¹² Meyendorff, *Unité de l'Empire et divisions des Chrétiens*, 395-396.

³¹³ Jean Paul II, *Ecclesia in Africa*, no. 31. Dans un seul paragraphe réservé à la première phase de l'évangélisation de l'Afrique, Jean Paul II cite Paul VI en ces termes : « 'En évoquant les antiques gloires de l'Afrique chrétienne, nous tenons à exprimer notre profond respect pour les Eglises avec lesquelles nous ne sommes pas en pleine communion : l'Eglise grecque du patriarcat d'Alexandrie, l'Eglise copte de l'Egypte et l'Eglise éthiopienne, qui ont en commun avec l'Eglise catholique leur origine et leur héritage doctrinal et spirituel provenant de grands saints et Pères de l'Eglise, non seulement de leur terre, mais de toute l'Eglise antique. Elles ont beaucoup travaillé et souffert pour maintenir vivant le nom chrétien en Afrique à travers les vicissitudes de l'histoire.' Ces Eglises portent encore aujourd'hui le témoignage de la vitalité chrétienne qu'elles puisent dans leurs racines apostoliques, notamment en Egypte et en Ethiopie et jusqu'au XVII^e siècle en Nubie. » Voir aussi Paul VI, "Message 'Africae Terrarum' de S. S. Paul VI à l'Afrique," *DC* LXIV, no. 1505 (1967): no. 4, [AAS 59 (1967), 1075].

CHAPITRE 2

DEUXIÈME TENTATIVE DU CHRISTIANISME EN AFRIQUE.

L'ÈRE DE LA ZONE SUBSAHARIENNE

INTRODUCTION

Dans le premier chapitre, nous avons fait état de la présence du Christianisme en Afrique dès les premiers siècles de notre ère. Alors que ce Christianisme a complètement disparu en Afrique du Nord et en Nubie, il a survécu en Egypte et en Ethiopie. Nous avons analysé les facteurs qui ont conduit à cette situation pour chacune de ces premières Eglises antiques. L'isolement fut un phénomène majeur qui a affaibli et fragilisé le Christianisme de l'Egypte et de l'Ethiopie. Il a été démontré que l'origine lointaine de ce défi est à situer au temps de la controverse christologique autour du monophysisme et de la radicalisation de cette doctrine qui, de plus, a été renforcée par l'avènement de l'Islam, surtout en Egypte. Bien que l'Eglise d'Ethiopie n'ait pas échappé à ce danger d'isolement, elle semblait être dans la visée des explorateurs portugais à qui sont rattachés les débuts de la deuxième phase de l'évangélisation de l'Afrique.

L'objet de ce deuxième chapitre se veut explorer cette nouvelle étape initiée dès le 15^{ème} siècle. De nouveau, l'Afrique entre en contact avec le Christianisme mais spécifiquement dans la région du sud du Sahara. De façon explicite, cette nouvelle démarche vise essentiellement l'Ouest et l'Est du continent. Si l'opinion générale tend à attribuer l'initiative de cette action exclusivement aux portugais, il s'avère que les appels aux missionnaires furent souvent formulés par l'autorité civile africaine. Ainsi, l'intervention des pays occidentaux parfois motivée par des intérêts commerciaux, est venue en réponse à ces sollicitations. Malheureusement, il faut admettre que les attentes de l'Afrique n'ont pas été toujours satisfaites. Les missionnaires n'ont pas toujours été fidèles aux exigences de l'esprit évangélique. Dès lors, l'expérience du Christianisme de cette phase diffère selon les entités administratives et les visées des protagonistes. Après avoir établi le contexte général de la mission évangélisatrice, nous envisageons une approche systématique pour approfondir la particularité de chacune des cinq grandes zones où les autochtones ont été en contact avec l'Evangile principalement sous le regard portugais. Chaque fois et dans la mesure du possible, les défis de la mission sont soulignés.

2.1 CONTEXTE GÉNÉRAL DE L'ÉVANGÉLISATION EN AFRIQUE SUBSAHARIENNE

Suite à l'étude du Christianisme dans les régions du nord de l'Afrique et dans une partie de sa corne dans le premier chapitre, nous poursuivons notre démarche en examinant la seconde tentative de l'expérience qui, cette fois ci, s'est déroulée en Afrique subsaharienne. Cette nouvelle zone, généralement appelée l'Afrique noire¹ par opposition à l'Afrique blanche, est divisée en quatre grands ensembles à savoir l'Afrique de l'Ouest, de l'Est, Centrale et Australe. La nouvelle phase de l'évangélisation du continent s'est principalement tournée vers l'Ethiopie, le royaume du Congo et l'Empire de Mwene Mutapa. Même si des

¹ Joachim N'Dayen, "Rapports des Eglises locales avec Rome et rôle de la Conférence des évêques d'Afrique noire," *Concilium*, no. 126 (1977): 84-85 ; Rosino Gibellini, "Introduction: African Theologians Wonder... And Make Some Proposals," in *Paths of African Theology*, ed. Rosino Gibellini (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1994), 1.

régions ou royaumes environnants peuvent être ajoutés à ces grandes entités, il faut admettre que la totalité de la zone subsaharienne n'a pas été couverte et que les protagonistes ont eu des visions différentes sur l'action à mener. Pour ces raisons, il importe de délimiter l'action, de la situer au sein du projet global portugais, de l'envisager partiellement sous un aspect d'une réponse à la demande africaine et dans un cadre de redressement de la foi.

2.1.1 ESSAI DE DÉLIMITATION SPATIO-TEMPORELLE

Parlant de la deuxième phase de l'évangélisation de l'Afrique, Jean Paul II rappelle que, dès le 15^{ème} siècle, l'exploration portugaise de la côte africaine fut rapidement associée à l'action évangélisatrice des différentes régions de l'Afrique subsaharienne. Parmi les zones concernées par le Christianisme de cette phase et à côté du Congo où les premiers missionnaires arrivèrent officiellement en 1491 à l'embouchure du fleuve zaïre figurent le Bénin, le Sao Tomé, l'Angola, le Mozambique et le Madagascar.² Probablement par oubli, cette liste met de côté la Guinée et la Sénégalie qui, pourtant, avaient été mentionnées par les *Lineamenta* du premier Synode pour l'Afrique. En évoquant les dates les plus anciennes de l'action dans ces deux régions, ce document mentionne aussi les Ordres religieux impliqués dans cette évangélisation.³ Ayant progressivement découvert les îles qui forment une chaîne autour de l'Afrique, comme le note Baur, le Portugal fut le premier à y exercer la mission d'évangélisation.⁴ C'est précisément à partir de ces îles que le contact du Christianisme avec l'Afrique subsaharienne fut possible.

Plusieurs auteurs modernes s'accordent pour situer l'action évangélisatrice de la deuxième phase dans l'Ouest, dans l'Empire de Mwene Mutapa et dans la partie Est du continent. Alors que trois entités semblent être visées dans ces deux dernières régions,⁵

² Jean Paul II, *Exhortation Apostolique Post-Synodale 'Ecclesia in Africa' sur l'Eglise en Afrique et sa mission évangélisatrice vers l'An 2000* (Cité du Vatican: Libreria Editrice Vaticana, 1995), no. 32. Comme il sera précisé plus loin dans ce chapitre, l'évangélisation officielle du Congo commence en 1491 bien que les premiers missionnaires y soient déjà présents une dizaine d'années avant cette date.

³ Synod of Bishops, *The Church in Africa and her Evangelising Mission towards the Year 2000. "You Shall Be my Witnesses" (Acts 1:8). Lineamenta* (Vatican City: Libreria Editrice Vaticana, 1990), no. 1, 6. L'année 1462 est la date la plus ancienne retenue par les *Lineamenta* pour cette deuxième phase. À cette époque, souligne le document, le pape Pie II confia l'évangélisation de la Guinée aux Franciscains conduits par Alfonso de Bolano. Depuis 1486, les Dominicains étaient déjà actifs dans l'Afrique de l'Ouest, notamment au Bénin et parmi les Wolof de la Sénégalie. La mission guinéenne dépendait du Cap-Vert où un évêché fut établi en 1553. D'autres sources indiquent que cet évêché existait depuis une vingtaine d'années. Baur y note, en effet, une résidence d'un évêque dès 1532. Voir John Baur, *2000 Years of Christianity in Africa. An African History 62-1992* (Nairobi: Paulines Publications-Africa, 1994), 49. Quant aux Ordres religieux des missionnaires inventoriés par les *Lineamenta*, il s'agit des Franciscains, des Dominicains, des Chanoines séculiers de Saint Jean l'évangéliste, des prêtres séculiers, des Carmélites, des Jésuites et des Vincentiens. Par ailleurs, Mombasa est aussi mentionnée comme bénéficiaire de l'Évangile mais en rapport avec l'Islam. Voir aussi Hubert Jedin and John Dolan, eds., *History of the Church. Reformation and Counter Reformation*, vol. 5 (London: Burns & Oates, 1980), 592.

⁴ Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 49. À part un centre commercial de Ceuta, au Maroc, conquis en 1415, les îles de Madeira et Azores respectivement découvertes en 1420 et en 1431 furent les premières à établir un point de contact entre le Portugal et l'Afrique. Les îles de Cap-Vert et de Sao Tomé, successivement découvertes en 1460 et en 1470, allaient jouer un rôle important dans la vague évangélisatrice de l'Afrique. Toutefois, les îles de Cap-Vert ne sont pas à confondre avec la presqu'île du Cap-Vert sénégalaise.

⁵ Au moment où le Zimbabwe et le Mozambique sont principalement ciblés dans l'Empire de Mwene Mutapa, la zone autour de Mombasa devient objet d'attention dans l'Est du continent pour cette deuxième phase de l'évangélisation. Voir entre autres Jedin and Dolan, eds., *History of the Church*, 594 ; Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 78-91 ; Elisabeth Isichei, *A History of Christianity in Africa. From Antiquity to the*

beaucoup de pays de l'Afrique de l'Ouest sont bénéficiaires de cette activité. Pour Baur, les régions concernées dans cette zone sont le Congo, l'Angola, le Warri et le Matamba.⁶ Sundkler et Steed mettent l'accent sur le Congo et l'Angola. Quand ils évoquent la Gambie, le Ghana, la Sierra Leone et le Bénin, c'est surtout pour souligner l'intérêt commercial portugais lié à la démarche d'évangélisation.⁷ Hubert Jedin et John Dolan signalent l'œuvre évangélisatrice en Guinée dès 1462, au Bénin, en Sénégal, au Congo et en Angola.⁸ Isichei, quant à elle, donne une liste plus détaillée qui inclut le Congo, le Bénin, la Sénégal, la Guinée-Bissau, la Sierra Leone, le Cap-Vert, le Ghana, le Togo, le Warri, le Matamba et le Sao Tomé.⁹ Ces différentes précisions indiquent l'ampleur de l'action portugaise. Bien souvent, malheureusement, la présence portugaise est mentionnée superficiellement et l'apport missionnaire y reste flou sans activités spécifiques. Même si certains auteurs considèrent l'année 1462 comme la plus ancienne pour l'action des missionnaires Franciscains en Guinée, il apparaît que le souci d'évangéliser l'Afrique subsaharienne est bien antérieur à cette date, ce que nous verrons plus loin lorsque nous aborderons l'entreprise globale portugaise en Afrique. Notons seulement ici qu'en 1418, le pape Martin V encourage les portugais présents à Ceuta au Maroc à poursuivre leurs actions avec l'objectif de propager la foi.¹⁰ C'est bien là, la manifestation d'une préoccupation d'évangélisation.

Dans les pays concernés, la voie des eaux a été privilégiée. Depuis la côte Ouest africaine, le mouvement s'est poursuivi vers le Sud pour remonter à l'Est en vue d'atteindre Mombasa et l'Éthiopie. Cette direction explique sûrement l'absence d'évangélisatrice dans de vastes régions à l'intérieur de l'Afrique. Selon Gibellini, il n'y a pas eu volonté de pénétrer dans ces pays encore inconnus aux européens.¹¹ Pour Jedin et Dolan, le Portugal n'a fait aucun effort dans ce sens.¹² Pour certains pays ayant accès aux eaux parcourues par les bateaux portugais,¹³ par contre, nous manquons d'informations pour expliquer le fait qu'ils n'apparaissent pas sur la liste des bénéficiaires de ce mouvement missionnaire qui a duré plus de trois siècles. Après avoir respectivement qualifié les débuts de l'expérience du Christianisme en Angola et au Congo comme une « Pentecôte de Jérusalem renouvelée » et une « véritable épopée missionnaire, » *Ecclesia in Africa* se doit de conclure brusquement sur une note négative. En raison des obstacles de divers ordres, estime le document, cette deuxième phase de l'évangélisation de l'Afrique s'est achevée au 18^{ème} siècle par la

Present (London: Cromwell Press, 1995), 68-71 ; Bengt Sundkler and Christopher Steed, *A History of the Church in Africa* (London: Cambridge University Press, 2000), 67-73.

⁶ Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 55. L'auteur fait observer que l'Angola et le Matamba dépendaient beaucoup du royaume du Congo. La région de Warri qui se trouve aux environs du fleuve Niger au Nigéria semblait occuper une position à part.

⁷ Sundkler and Steed, *A History of the Church in Africa*, 45-64.

⁸ Jedin and Dolan, eds., *History of the Church*, 592-594.

⁹ Isichei, *A History of Christianity in Africa*, 57-67.

¹⁰ Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 47. Jedin et Dolan sont explicites au sujet de l'année 1462 comme il a été indiqué plus haut.

¹¹ Gibellini, "Introduction," 3.

¹² Jedin and Dolan, eds., *History of the Church*, 591.

¹³ La Namibie et l'Afrique du Sud peuvent être retenues à titre indicatif.

disparition de presque toutes les missions dans la zone subsaharienne.¹⁴ Il convient de noter que cette expérience du Christianisme, qui s'est soldée par un insuccès, fut vécue dans un climat étroitement lié avec l'entreprise portugaise de conquête.

2.1.2 ÉVANGÉLISATION DE L'AFRIQUE AU SEIN DE L'ENTREPRISE PORTUGAISE

Il est presque inconcevable d'évoquer l'évangélisation de l'Afrique subsaharienne sans faire allusion à l'entreprise de conquête portugaise. Les missionnaires dépendaient tellement des expéditions portugaises qu'il reste impossible d'envisager leur action en dehors de ce contexte. En même temps, il ne faut pas perdre de vue le fait que le projet portugais intégrait, du moins indirectement, le souci d'imposer la foi chrétienne dans les régions conquises ou à conquérir. Cette démarche fut expressément soutenue par l'autorité suprême de l'Eglise à travers des documents d'une importance capitale, d'où l'intérêt d'analyser la relation entre l'évangélisation et la conquête marquée par une attitude d'encouragement pontifical.

2.1.2.1 Entre l'évangélisation et la conquête

L'évangélisation de la zone subsaharienne de l'Afrique s'inscrit dans le contexte de l'âge des découvertes. Celui-ci honore entre autres Christophe Colomb et Vasco da Gama pour avoir respectivement découvert l'Amérique en 1492¹⁵ et la route de la mer vers l'Inde en 1498.¹⁶ Ces réalisations font partie intégrante de l'entreprise portugaise de conquête. Toutefois, il faut dire que cette entreprise intéresse beaucoup Henri le Navigateur (1394-1460) et elle se révèle comme un prolongement de l'esprit des croisades (1063-1492) menées contre les musulmans. Pour le projet espagnol et portugais de la reconquête ou tout simplement de la *reconquista*, il fallait explorer les lieux et la force de l'ennemi tout en cherchant un éventuel allié chrétien en vue d'une victoire définitive contre les musulmans considérés comme des incroyants. En même temps, il était jugé nécessaire de conquérir de nouveaux territoires jusqu'alors inconnus de l'Europe, ce qui a donné naissance à la *conquista* dont l'objectif était essentiellement le commerce et la mission. Même si la démarche d'évangélisation de l'Afrique n'est pas reconnue prioritaire à l'époque, il y a lieu d'admettre qu'elle est insérée dans le projet global de conquête impulsé par le prince Henri qui en restera le grand architecte.¹⁷ Celui-ci doit être considéré comme l'un des initiateurs de l'évangélisation de

¹⁴ Jean Paul II, *Ecclesia in Africa*, no. 32. Comme on le verra plus loin lorsqu'il sera question de parler de l'expérience du Christianisme au Congo, l'activité missionnaire s'arrête en 1834 avec la suppression des Ordres religieux par le Portugal et par l'expulsion du dernier Préfet apostolique en 1835.

¹⁵ Jedin and Dolan, eds., *History of the Church*, 589 ; Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 43, 48.

¹⁶ Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 43.

¹⁷ Ibid., 44-47. Troisième fils du roi Joao I^{er} du Portugal, selon l'auteur, le prince Henri était animé par un désir de promouvoir la foi en Jésus. Ce désir était profond dans les deux premiers rois Joao II et Manuel I^{er}, faible dans leurs successeurs et presque inexistant dans les explorateurs envoyés en Afrique. Suivant les circonstances, ce prince est souvent appelé Dom Henrique ou encore le Navigateur. Pour ces appellations, voir aussi C. R. Boxer, *The Portuguese Seaborne Empire 1415-1825* (London: Hutchinson & Co, 1969), 17. Alors que Baur et Quenum semblent suggérer que ce Navigateur n'a jamais été personnellement à la mer ou posé son pied en Afrique, De Azurara donne des indications dans le sens contraire en montrant que le prince a été au moins deux fois en Afrique à Ceuta. Voir à ce propos Gomes Eannes De Azurara, *The Chronicle of the Discovery and Conquest of Guinea*, vol. 2 (London: Hakuyt Society, 1899), iii-viii ; Alphonse Quenum, *Les Eglises chrétiennes et la traite atlantique du XV^e au XIX^e siècle* (Paris: Karthala, 1993), 64. Voir aussi Bernard Lugan, *Histoire de l'Afrique du Sud. De l'antiquité à nos jours* (Paris : Perrin, 1986), 21-22. Pour le rôle du

l'Afrique subsaharienne. Tout en étant fort impliqué dans la recherche de l'or et des esclaves pour le commerce, il avait un attrait certain pour la religion. À cet égard, une tendance commune voulait croire que le désir des richesses et la passion pour Dieu n'étaient pas en conflit¹⁸ de manière à s'exclure mutuellement. Toutefois, la primauté et la poursuite excessive des intérêts commerciaux du Portugal n'auguraient pas une saine relation entre ce système d'exploitation et l'annonce de l'Évangile, Bonne Nouvelle libératrice. Le malaise s'est installé et amplifié au sein de la population qui n'est pas parvenue à tracer une ligne de démarcation entre les deux forces oppressives.

L'entreprise portugaise a eu beaucoup de répercussions en Afrique en raison des efforts de ses initiateurs mais également grâce au feu-vert et à l'encouragement de l'autorité suprême de l'Eglise. À l'époque, l'Eglise est animée par un esprit militant, soutenant l'usage des armes pour faire advenir l'avènement du royaume de Dieu sur la terre.¹⁹ C'est dans ce cadre que plusieurs bulles²⁰ furent produites entre 1418 et 1499. Ces documents ont joué un rôle majeur dans la conquête portugaise. Pour ce qui est de l'évangélisation de l'Afrique et dans la phase concernée, nous en retenons trois²¹ qui nous semblent être pertinentes pour préciser l'implication pontificale dans la facilitation d'un projet si cher au Portugal.

2.1.2.2 *Dum Diversas* : Une autorisation pour les conquêtes

L'entreprise portugaise était en marche depuis des années. Mais tout s'accélère avec la bulle *Dum Diversas* rendue officielle le 18 juin 1452 par le pape Nicolas V. Charles-Martial De Witte en donne une analyse concise. De fait, ayant appris le désir et la disposition du roi portugais Alphonse V de vouloir lutter contre les « ennemis du Christ » au cas où le Saint-Siège serait d'accord, non seulement le pape l'autorise à attaquer, à conquérir et à soumettre en « perpétuelle servitude » les sarrasins, les païens et d'autres infidèles, mais aussi à s'emparer de leurs territoires et de leurs biens qu'il transmettrait à ses successeurs. Pratiquement, un droit de conquête sans limite ni restriction lui est officiellement reconnu et donné. Simultanément, pour le bon déroulement des opérations, les fidèles doivent verser leurs contributions directement au roi sous peine d'être frappés d'excommunication. Selon toute apparence, pour De Witte, ce document se classe dans la catégorie des bulles de croisade et accorde l'indulgence plénière aux participants de l'entreprise à l'encontre des infidèles. Cet

Portugal dans l'ouverture européenne sur l'Afrique, l'une des meilleures synthèses récentes est celle qui est fournie par Pétré-Grenouilleau. Lire à ce propos Olivier Pétré-Grenouilleau, *Les traites négrières : Essai d'histoire globale* (Paris: Gallimard, 2004), 35-38.

¹⁸ Boxer, *The Portuguese Seaborne Empire*, xxii.

¹⁹ Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 48.

²⁰ Charles-Martial De Witte, "Les bulles pontificales et l'expansion portugaise au XV^{ème} siècle," *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 48 (1953): 683-718 ; Charles-Martial De Witte, "Les bulles pontificales et l'expansion portugaise au XV^{ème} siècle," *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 49 (1954): 438-461 ; Charles-Martial De Witte, "Les bulles pontificales et l'expansion portugaise au XV^{ème} siècle," *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 51 (1956): 413-453, 809-836 ; Charles-Martial De Witte, "Les bulles pontificales et l'expansion portugaise au XV^{ème} siècle," *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 53 (1958): 5-46, 443-471. En tout, l'auteur a inventorié et analysé systématiquement 67 bulles allant de *Rex Regum* du pape Martin V du 4 avril 1418 à *In Apostolice Dignitatis* du pape Alexandre VI datant du 18 juin 1499.

²¹ Le choix est dicté par la pertinence des bulles et l'analyse faite par deux spécialistes à ce sujet. Voir De Witte, "Les bulles pontificales et l'expansion portugaise 51 (1956)," 425-453, 809-836 ; Boxer, *The Portuguese Seaborne Empire*, 20-24. Gibellini se contente seulement de mentionner les deux bulles avec un bref commentaire. Voir Gibellini, "Introduction," 3.

auteur analyste conclut que la bulle « ne vise que l'action militaire du Portugal au Maroc, » zone « occidentale extrême de la résistance chrétienne. »²² Gibellini partage cet avis en notant que, sous la demande portugaise, le Saint-Siège autorise la conquête de ce pays et celle de la côte atlantique de l'Afrique.²³ Antérieurement, les conclusions de Boxer concordaient avec celles De Witte sur quasi l'ensemble du contenu de la bulle. En outre, il avait apporté un éclairage sur le sens à donner à l'autorisation sans limite lorsque le Maroc est mentionné. Pour lui, contrairement à certains auteurs qui veulent limiter l'action à ce pays, la formulation du document implique des territoires plus vastes. Dans la mesure où le pape fait référence aux païens et autres ennemis du Christ, estime notre auteur, il faut en déduire qu'il pensait à la population sur le littoral du Sahara et aux nègres de la Sénégalie. À l'époque, aux yeux des portugais, les marocains ne pouvaient être que musulmans.²⁴ Pour les combattre avec d'autres infidèles, il était alors évident d'aller hors du Maroc pour rechercher ces autres ennemis de la foi chrétienne. Sans citer le nom du document, Baur fait mention d'une permission plus ou moins élargie, donnée au roi en 1452, en vue de conquérir les territoires musulmans et païens en Afrique. Pour lui, cette décision pontificale est prise après avoir eu connaissance des expéditions portugaises visant à faire resplendir la gloire du Christ et à forcer ses ennemis à adopter le Christianisme.²⁵ Sans doute, cet auteur sous-entend la bulle *Dum Diversas*. Nous regrettons de n'avoir aucun élément pertinent tant chez ces auteurs que dans le document lui-même pour démontrer la part explicite de l'engagement de l'Eglise dans l'annonce de l'Evangile. Il transparaît plutôt l'option d'un Christianisme à imposer par les armes. Cela peut faire penser à un agenda caché de la part même du Portugal qui avait initié les démarches pour se procurer d'un outil juridique en vue de légitimer son entreprise de conquête.

2.1.2.3 *Romanus Pontifex* : Convertir les « infidèles »

Curieusement, la bulle *Romanus Pontifex*²⁶ est délivrée peu de temps après *Dum Diversas*. D'après Gibellini, ce document est adressé au roi Alphonse V et son fils Henri le Navigateur pour leur garantir le droit de conquérir la Guinée qui, selon une conception erronée, s'étend sur un vaste territoire allant de la Mauritanie à l'Angola. L'objectif principal étant d'amener les âmes à la foi catholique, le pape ne cache pas son espoir de voir les expéditions atteindre les indiens qui, par ailleurs, sont assimilés aux éthiopiens. Ceux-ci seraient conviés à rejoindre le combat contre les sarrasins ainsi que tous ceux qui font

²² De Witte, "Les bulles pontificales et l'expansion portugaise 51 (1956)," 413, 425-428. Curieusement, l'auteur est d'avis que le caractère général du document ne fait pas penser à un plan d'attaque générale contre l'Islam. Pour lui, « une telle idée n'entraîne pas à l'époque dans les intentions de Nicolas V » qui n'est pas par ailleurs l'initiateur du document plutôt sollicité par le Portugal. La bulle, poursuit l'auteur, ne vise pas à encourager les expéditions de découverte de dom Henrique puisque leur étape belliqueuse était close depuis 1448. Le Navigateur était concentré « sur l'organisation pacifique de son nouveau domaine. » L'action militaire prévue par le document doit s'intéresser au Maroc en tant que zone de la résistance chrétienne. À notre avis, cette position de l'auteur doit être nuancée du fait que la bulle autorise à soumettre tous ceux qui ne partagent pas la foi catholique.

²³ Gibellini, "Introduction," 3.

²⁴ Boxer, *The Portuguese Seaborne Empire*, 21.

²⁵ Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 47.

²⁶ Il faut noter que parmi les bulles pontificales en rapport avec l'expansion portugaise et inventoriées par De Witte, six portent le même titre de *Romanus Pontifex*. Celle de Martin V du 4 avril 1418, d'Eugène IV du 8 septembre 1436, de Nicolas V du 18 juin 1455 (celle qui fait ici objet de notre attention), de Paul II du 27 février 1469, de Sixte IV du 28 janvier 1481 et celle d'Innocent VIII du 3 mai 1487.

obstacle à la foi.²⁷ Mais à nouveau, il revient à De Witte d'avoir largement analysé les contours de cette bulle. Dès le préambule, il note l'intention pastorale car il est question du bien des âmes et de la soumission des infidèles à la foi chrétienne. Ensuite, il démontre que le texte élargit les horizons pour décrire les réalisations d'Henri depuis 1419, prince présenté comme un vrai soldat du Christ. Sachant que l'exploration des côtes africaines avait déjà permis de capturer beaucoup de nègres, conduits au Portugal pour les obliger à embrasser la foi catholique, l'autorisation de cette nouvelle conquête donnait l'espoir d'une augmentation de conversions. C'est ainsi qu'une disposition d'ordre religieux est formulée, à côté de l'intérêt économique lié aux acquisitions passées et futures, pour autoriser les bénéficiaires du document à construire les infrastructures de l'Eglise et à assurer le pourvoi en personnel ecclésiastique devant administrer les sacrements dans les nouveaux territoires conquis.²⁸ En somme, toute l'organisation de l'Eglise est mise aux mains du pouvoir civil.

Une telle attitude nous paraît dangereuse. Les infrastructures mises en place sans tenir compte du besoin des bénéficiaires risquent de leur rester étrangères. De même, l'administration des sacrements sans préparation adéquate, demeure une stratégie pastorale conduisant à une conversion superficielle. Aussi, nous pouvons penser que le document pontifical a servi plutôt les intérêts portugais que ceux de l'Eglise en Afrique. Mais pour quelles raisons le Saint-Siège a concédé à l'autorité civile de tels privilèges ainsi que la gestion du personnel ecclésiastique et l'organisation interne de l'Eglise ? De Witte ne croit pas que *Romanus Pontifex* soit en rapport avec la croisade proclamée le 30 septembre contre les Turcs qui s'étaient introduits à Constantinople dès le 29 mai 1453. Pour lui, il n'y a aucun document abordant la question dans ce sens et le Portugal n'a rien de spécial pour bénéficier d'un tel privilège d'autant que d'autres princes chrétiens furent conviés à cette croisade. De même, la bulle n'y fait pas allusion expressément. Par contre, remarque-t-il, l'un des objectifs des expéditions maritimes conçues par Henri était d'atteindre l'Ethiopie, ce qui n'a rien à voir avec une éventuelle coalition pour libérer Constantinople. Dans un climat de menace turque et de croisade à Rome, néanmoins, il est probable que les facteurs psychologiques, impossible par ailleurs à évaluer, aient joué en faveur de l'entreprise portugaise qui, non plus, ne tolérerait pas l'Islam.²⁹ Dans la suite, avec l'analyse de la troisième bulle, nous reviendrons sur l'influence de la croisade contre les Turcs afin de comparer l'attitude du Saint-Siège et celle du Portugal. Mais avant cette tâche, il importe de considérer *Romanus Pontifex* dans une autre perspective.

Une nouvelle interprétation de *Romanus Pontifex* et qui semble s'approcher de la réalité de l'époque nous est suggérée par Boxer. Pour lui, la bulle est spécifique. C'est une « charte de l'impérialisme portugais. » Cette lecture s'accorde avec celle de De Witte sur la description de l'action du prince Henri et du Portugal en général. Toutefois, un point les distance sur le sens à donner à cette démarche. Alors que De Witte souligne une motivation pastorale, Boxer estime que la bulle commence par résumer le travail de découverte, la conquête et la colonisation accomplis par Henri depuis 1419. C'est cet esprit colonialiste et

²⁷ Gibellini, "Introduction," 3.

²⁸ De Witte, "Les bulles pontificales et l'expansion portugaise 51 (1956)," 428-430. La remarque de l'auteur est pertinente quand il note que l'autorisation d'envoyer le personnel ecclésiastique vise l'administration des sacrements et non la prédication.

²⁹ Ibid.: 441-453.

commercial qui se cache derrière le « zèle apostolique » de ce soldat du Christ avec l'exploration des côtes africaines et le baptême des nègres. L'aspect économique est très explicite où il est précisé le droit du Portugal de s'engager dans le commerce avec les sarrasins à condition de ne pas leur vendre de matériel de guerre.³⁰ Par ailleurs, C. Raymond Beazlev avait souligné l'esprit colonialiste de l'œuvre du prince Henri dans l'introduction du deuxième volume du livre de Gomes Eannes De Azurara. Pour lui, l'exploration est guidée par le souci d'une domination de l'Empire portugais.³¹ Cette interprétation offre une alternative sur les vrais motifs du document. Sans doute, il faut regarder au-delà des intentions du pape dans son souci pastoral. Cela dans le but de prendre du recul par rapport à un esprit à caractère tendancieux visant à défendre à tout prix l'action du Saint-Siège. Ce choix d'humilité permet de voir le côté portugais qui a pris l'initiative de demander un outil juridique justifiant son projet de conquête. Il ne faut pas minimiser les intérêts commerciaux et expansionnistes d'un pays qui entreprend les démarches pour obtenir un document si important et qui veut absolument une couverture de l'autorité de l'Eglise. Plus encore, l'obtention d'une juridiction totale dans les territoires de son ressort sera l'apogée de la démarche.

2.1.2.4 *Inter Cetera* : Une affaire de juridiction spirituelle et ecclésiastique

Les deux bulles du pape Nicolas V, jusqu'ici évoquées, restent complémentaires. Leur objectif est double. Il s'agit de lutter contre les ennemis de la foi chrétienne et d'offrir au Portugal un cadre juridique pour ce qui est de la concession du droit de conquête. Toutefois, il faut aussi remarquer leur différence. Alors que *Dum Diversas* concédait un droit de conquête sans limite ni restriction en insistant sur le Maroc, *Romanus Pontifex* ne fait plus mention de ce pays.³² Au temps de Calixte III, nouveau pontife élu le 8 avril 1455, une nouvelle préoccupation détermine les relations entre Rome et les princes chrétiens. Sa bulle *Inter Cetera* du 13 mars 1456 adressée au roi Alphonse V du Portugal semble être guidée par le souci de la croisade contre les Turcs. Tout en confirmant globalement *Romanus Pontifex* et faisant suite à la demande portugaise, le pape accorde « à l'Ordre du Christ la juridiction spirituelle sur tous les territoires » issus de la conquête. Le grand-prieur de l'Ordre est investi de tous les pouvoirs que l'ordinaire pouvait exercer. À vrai dire, l'action du pape entre dans le contexte d'une récompense dont bénéficie cet Ordre en signe de reconnaissance de ses « sacrifices pécuniaires consentis en faveur des découvertes » dans le projet global

³⁰ Boxer, *The Portuguese Seaborne Empire*, 21-22. L'auteur revient lui aussi sur ce fait étonnant quand il constate que le Portugal est autorisé à construire les églises, les monastères..., à envoyer des prêtres pour administrer les sacrements, même s'il n'y a aucune mention à propos de l'envoi des missionnaires pour prêcher l'Evangile aux incroyants.

³¹ De Azurara, *The Chronicle of the Discovery and Conquest of Guinea*, vol. 2, v-vii, xi, xv, xxi.

³² De Witte, "Les bulles pontificales et l'expansion portugaise 51 (1956)," 430-431, 440-441. Le fait d'avoir laissé de côté le Maroc dans le privilège accordé au Portugal, constate l'auteur, n'est pas un indice d'un retour en arrière. Plutôt, c'est le « caractère réaliste de la politique » du pape qui préfère laisser « ouvert aux initiatives militaires » et qui ne veut accorder « ni monopole ni privilège » là où il n'y avait pas « encore un droit acquis. » La remarque de Gibellini reste ici éloquentes lorsqu'il précise que le droit de conquête accordé commence avec la Mauritanie, laissant de côté au nord le Maroc, pour se diriger vers le sud. Voir Gibellini, "Introduction," 3.

portugais.³³ En même temps, il ne faut pas perdre de vue que cet Ordre du Christ à caractère militaro-religieux fut fondé en 1319 après la suppression de l'Ordre des Templiers³⁴ avec un objectif principal de lutter contre les musulmans.³⁵ Mais comme le précise Boxer, la bulle n'indique aucune éventuelle disposition ni prévision pour les missionnaires³⁶ qui auraient dû être chargés de l'annonce de l'Évangile. Ce manque n'est pas sans danger pour l'organisation interne de l'Eglise.

Le contexte d'une telle bulle peut ouvrir une porte aux soupçons sur ses motivations. Le Saint-Siège et le Portugal n'étaient pas dans la même perspective. C'est du moins ce que De Witte semble suggérer. Alors que le roi assigne à l'Ordre du Christ la responsabilité de pourvoir les « prédicateurs » et les « recteurs » pour l'administration des sacrements, le pape parle de l'organisation et du développement du culte. Quant à Henri le Navigateur, la conversion des infidèles lui semble prioritaire. Mais en réalité, conclut notre auteur, « l'organisation pratique de l'évangélisation » apparaît absente de leurs préoccupations. Ce qui importe pour Henri, qui est vraisemblablement l'initiateur et l'architecte de la démarche qui a abouti à la bulle, c'est d'accroître les privilèges de sa milice et d'asseoir les conditions requises à sa succession.³⁷ Baur note effectivement qu'après la mort de ce dernier, le pape accepta de confier au roi du Portugal l'administration de l'Ordre du Christ afin que la juridiction ecclésiastique soit entre les mains royales.³⁸ Cette disposition peut être considérée comme une réussite du prince protecteur envers son institution préférée.

Les deux pontifes ne semblent pas avoir eu la même attitude. Après avoir concédé à l'Ordre du Christ la juridiction spirituelle sur les côtes africaines dès juin 1454, le roi Alphonse V s'attendait à une confirmation papale de sa décision. Or, le silence de *Romanus Pontifex* (janvier 1455) et l'enthousiasme de l'*Inter Cetera* (mars 1456) en la matière restent à soupçonner. S'efforçant de comprendre la raison de cette situation, De Witte fait recours à la formation et aux qualités des pontifes, auteurs de ces documents. De formation théologique et habitué aux débats sur la structure de l'Eglise avant son pontificat, Nicolas V se montre prudent dans ses décisions. Calixte III, son successeur, de formation canonique, en âge avancé et inquiet de la menace turque, manque sans doute de sérénité nécessaire pour mesurer

³³ De Witte, "Les bulles pontificales et l'expansion portugaise 51 (1956)," 830-832. L'Ordre du Christ est triplement récompensé par le roi, le pape et Henri. Pour l'auteur, la disposition de la bulle n'est qu'une confirmation du décret royal du 7 juin 1454 qui avait octroyé la même juridiction à cette institution en guise de reconnaissance de sa contribution financière pour l'entreprise portugaise de conquête. Animé par le souci de favoriser l'Ordre qui lui tient à cœur, Henri le Navigateur concède le vingtième du produit du commerce issu de la Guinée dont il avait le monopole. Cette action de concession date du 26 décembre.

³⁴ Boxer, *The Portuguese Seaborne Empire*, 23, 229 ; Jean Mpisi, *Les papes et l'esclavage des noirs. Le pardon de Jean-Paul II* (Paris: L'Harmattan, 2008), 14.

³⁵ Justus Strandes, *The Portuguese Period in East Africa*, translated by Jean F. Wallwork (Nairobi: East African Literature Bureau, 1968), 2. Voir aussi De Azurara, *The Chronicle of the Discovery and Conquest of Guinea*, vol. 2, xviii-xix. Ce dernier auteur s'étonne du fait qu'aucune mission de prêcher la foi ne semble avoir été envisagée par cet Ordre de fraternité.

³⁶ Boxer, *The Portuguese Seaborne Empire*, 23.

³⁷ De Witte, "Les bulles pontificales et l'expansion portugaise 51 (1956)," 832-833.

³⁸ Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 47. Voir également De Witte, "Les bulles pontificales et l'expansion portugaise 53 (1958)," 10-16. Selon ce dernier auteur, il avait été demandé au pape de garantir au roi Alphonse V la succession de dom Henrique à la tête de la milice du Christ. La bulle *Dum Tua* du 25 janvier 1461 de Pie II exauça la demande. Toutefois, la charge fut assumée par dom Fernando, frère cadet du roi. À vrai dire, force est de constater que malgré les rivalités autour de cette fonction, l'essentiel du privilège demeure intact dans la mesure où la juridiction ecclésiastique ne quitte pas la famille royale.

l'impact et la portée de la requête portugaise. Il est bienveillant avec le roi qui promet de s'engager sans réserve dans la croisade en préparation. Toutefois, Alphonse V est contraint de ne pas tenir la promesse et il ne participera pas à ladite croisade.³⁹ Par contre, la flotte portugaise initialement prévue pour cette aventure contre les Turcs, conduira une expédition violente en Afrique. Ainsi, le 18 octobre 1458, l'armée portugaise s'emparait d'El-Ksar-es-Seghir, bourg sur la côte marocaine. Des prêtres participeront activement à cette attaque, ce qui obligera le pape à publier une bulle pour régulariser leur situation⁴⁰ fort compromettante. Nous n'entrons pas en détail de cette nouvelle bulle à caractère disciplinaire pour ne pas s'éloigner des trois principaux documents que nous avons choisi d'explorer et qui montrent que le Portugal venait de se procurer un cadre juridique lui conférant des privilèges énormes pour son projet de conquête. Des motivations essentiellement politico-économiques ont poussé l'autorité portugaise à concevoir des expéditions en Afrique et à initier les démarches pour obtenir le feu-vert de l'autorité suprême de l'Eglise. Les bulles pontificales ont facilité l'entreprise portugaise de conquête qui est directement liée au système du patronage royal.

2.1.2.5 Le 'Padroado' : Un système du patronage royal

Boxer et Baur tentent de définir ce qu'il faut entendre par le 'Padroado' royal⁴¹ en soulignant l'autorité et les prérogatives que le Saint-Siège a conféré au pouvoir civil portugais et espagnol. Pour Jean Mpisi, le terme juridique *Padroado* en Portugais ou *Patronato* en Espagnol, qui se traduit par patronat, se réfère à « une institution originale qui ne s'inspire que de loin du droit canonique » tout en jouissant « de textes législatifs propres. » Il détermine et règle les rapports sur le plan de la foi entre les pays qui en bénéficient, en l'occurrence le

³⁹ De Witte, "Les bulles pontificales et l'expansion portugaise 51 (1956)," 829-830, 833, 835. Il est intéressant de lire les pages 809-830 pour comprendre le contexte, les préparatifs et les promesses du roi en rapport avec la croisade. À la page 833, l'auteur prend le soin de noter que « la seule précaution que paraît avoir prise la bulle contre une ingérence excessive du pouvoir laïc c'est de remettre l'exercice de la juridiction spirituelle au *prior maior* de l'Ordre du Christ, tandis que la charte d'Alphonse V la conférait à dom Henrique et aux administrateurs de l'Ordre qui lui succéderaient. » Par contre et malgré une riche documentation dont l'auteur fait mention, il ne parvient pas à indiquer les raisons ou les circonstances qui ont empêché la participation du roi à la croisade si laborieusement préparée.

⁴⁰ De Witte, "Les bulles pontificales et l'expansion portugaise 53 (1958)," 7-8. La participation des prêtres et des clercs est retenue du fait qu'elle a provoqué une bulle, *Inter Salutis*, de Pie II du 13 octobre 1459. À la demande du roi, ce document est accordé dans le but d'absoudre leur crime d'homicide et de leur permettre de maintenir leurs droits ecclésiastiques. Pour ceux qui ont versé le sang de leurs propres mains, cependant, la bulle exige qu'ils s'abstiennent du service de l'autel pour le reste de leur vie.

⁴¹ Boxer, *The Portuguese Seaborne Empire*, 228-229 ; Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 48. Alors que Boxer définit le Padroado Portugais comme "a combination of the rights, privileges and duties granted by the papacy to the Crown of Portugal as patron of the Roman Catholic missions and ecclesiastical establishment in vast regions of Africa, of Asia, and in Brazil," Baur spécifie que ce "royal patronage [...] over Church and missions developed in the overseas territories of Spain and Portugal. In practice it meant that the king was entrusted with the foundation and endowment of Episcopal sees, chaplaincies and convents. Missionaries enjoyed free transport, the secular clergy received salary. In turn, the king had the right to present Episcopal candidates, to appoint vicars (parish priests) and chaplains, and to levy tithes. No missionary without royal passport could travel to, or within, the subject territories." Voir aussi Jedin and Dolan, eds., *History of the Church*, 589. Bien que la réalité désignée reste la même à savoir le patronage ou le patronat, certains auteurs parlent de *Padroado* ou *Patronato* (Baur, Boxer, Mpisi, Comby), d'autres préfèrent *Padronado* (Jedin et Dolan) et d'autres encore *Patroado* (*Lineamenta*). Voir Mpisi, *Les papes et l'esclavage des noirs*, 13 ; Jedin and Dolan, eds., *History of the Church*, 589 ; Synod of Bishops, *The Church in Africa and her Evangelising Mission. Lineamenta*, no. 7 ; Jean Comby, *Deux mille ans d'évangélisation. Histoire de l'expansion chrétienne* (Paris: Desclée, 1992), 97.

Portugal et l'Espagne, ainsi que les populations des territoires conquis, étant sous leur juridiction. En définitive, ce patronat est en rapport avec les conquêtes ibériques motivées par les intérêts d'ordre politique, financier et spirituel allant du 15^{ème} au 17^{ème} siècle.⁴² Désormais, selon la bulle *Inter Cetera*, la juridiction ecclésiastique sera du ressort du roi et une liaison étroite s'établira entre commerce et mission.⁴³ Les pouvoirs temporel et spirituel sont étroitement imbriqués, nous dirions aujourd'hui interconnectés ! Pour imaginer ce propos déjà présent dans la pensée antérieure, Boxer parle d'une union indissoluble entre la Croix et la Couronne dans les Eglises des territoires conquis. Toujours selon ses propos, ce système de patronage était jalousement gardé et il fut souvent à l'origine des confrontations entre missionnaires portugais et ceux d'autres pays.⁴⁴ En raison d'avantages qu'il fallait absolument protéger,⁴⁵ des conflits n'ont pas pu être évités lors de la mise en application des dispositions d'un tel système hautement planifié. Nous citerons deux faits liés aux prérogatives de ce *Padroado*.

Le premier concerne la lutte d'influences entre le Portugal et l'Espagne, occasionnée par la découverte de l'Amérique par Christophe Colomb pour le compte espagnol. Faisant partie des Indes, et à ce titre considéré par les portugais comme un domaine qui leur appartenait, ce nouveau territoire est convoité par l'Espagne qui fait appel à l'arbitrage du Saint-Siège.⁴⁶ Celui-ci, sous le pontificat d'Alexandre VI, en 1493, érige de nouvelles bulles⁴⁷ en précisant surtout les privilèges revenant à l'Espagne et en établissant une ligne de démarcation. Insatisfait de l'arbitrage pontifical, le Portugal est obligé, l'année suivante, d'imposer à son rival une modification de la « ligne de pôle » sans même consulter le Saint-Siège. Celui-ci, mis devant le fait accompli, n'a d'autre choix que d'entériner l'action portugaise. Par contre, il contraint les deux pays à signer le traité de Tordesillas qui fixe

⁴² Mpisi, *Les papes et l'esclavage des noirs*, 13.

⁴³ Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 48. Notre auteur fait remarquer que ce système de patronage allait créer, dans l'esprit portugais, une conviction d'une commission divine pour justifier leur politique coloniale en Afrique jusqu'en 1974.

⁴⁴ Boxer, *The Portuguese Seaborne Empire*, 228.

⁴⁵ En guise d'exemple, Boxer évoque certains avantages d'ordre religieux en ces termes: « *Within the sphere of the Padroado, [...], no bishop could be appointed to an existing See, and no new See could be created without the permission of the Portuguese king-or so these kings claimed. They further claimed that no missionary could be sent to those regions without the permission of the Portuguese Crown, and then only if he sailed in a Portuguese ship. Some adherents of the Padroado asserted that the king of Portugal was a kind of papal legate and that his ecclesiastical legislation had the force of canonical decrees.* » Voir Ibid., 229-230.

⁴⁶ Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 48. Voir également Jedin and Dolan, eds., *History of the Church*, 589. Le Portugal se base essentiellement sur les dispositions de *Romanus Pontifex* et d'*Inter Cetera* pour considérer l'Amérique comme leur domaine.

⁴⁷ De Witte, "Les bulles pontificales et l'expansion portugaise 53 (1958)," 443-446 ; Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 48. La première bulle donne autorité à l'Espagne sur les territoires de l'Ouest, la deuxième trace une ligne de démarcation dans l'Atlantique entre les Indes de l'Ouest (données à l'Espagne) et celles de l'Est (confiées au Portugal), la troisième concède à l'Espagne dans ses territoires conquis la même juridiction ecclésiastique dont bénéficiait le Portugal. De Witte note que les bulles alexandrines relatives à cette découverte de l'Amérique sont au nombre de quatre. La première en deux parties : *Inter Cetera I* du 3 mai 1493 concède aux rois catholiques (Espagne) les terres découvertes et à découvrir ; *Inter Cetera II* qui est envoyée en juin 1493 est antidatée au 4 mai 1493 avec un même objet, mais avec l'introduction de la ligne de démarcation. La deuxième, *Eximie Devotionis*, qui est aussi expédiée en juin 1493 et antidatée au 3 mai, étend aux rois catholiques dans leurs territoires les mêmes privilèges qui avaient été accordés aux rois portugais. La troisième, *Piis Fidelium*, du 25 juin 1493 parle de l'envoi des missionnaires dans les terres découvertes. La quatrième bulle, *Dudum Siquidem*, du 26 septembre 1493 étend la concession de la bulle *Inter Cetera*. Notons qu'en raison du cachet espagnol de ces bulles, l'auteur ne les compte pas parmi les 67 en rapport avec l'expansion portugaise.

définitivement les limites territoriales entre les deux nations. Désormais, selon le traité, tout ce qui sera découvert à l'Ouest du méridien reviendra à l'Espagne au moment où l'Est sera du domaine du Portugal.⁴⁸ Ce conflit, théoriquement extérieur à l'Eglise puisqu'il concerne deux nations précises, aura néanmoins des effets néfastes sur l'unité des chrétiens. Nous pourrions parler d'une tendance d'un Christianisme évoluant vers un esprit nationaliste. L'action pontificale aura ainsi divisé le monde en deux blocs.

Le second fait, peut-être encore plus problématique, touche l'organisation interne de l'Eglise en lien avec le patronage royal. Le Portugal s'organisait pour refuser les missionnaires venant d'autres pays, considérés comme une menace réelle à son Empire. Au 17^{ème} siècle, le problème est devenu plus crucial. Lorsque le Saint-Siège, à l'aide de sa Congrégation *De Propaganda Fide* créée en 1622, voulut réorganiser et développer les missions, il rencontra une farouche résistance.⁴⁹ D'un côté, le Saint-Siège est très embarrassé car il se trouve dans l'impossibilité de révoquer les privilèges concédés par les bulles antérieures. De l'autre côté, il est intéressant de voir la vraie face du Portugal. Pour le pays qui avait tout fait pour se procurer des instruments juridiques nécessaires à son entreprise de conquête, il apparaît que la progression de la foi catholique n'était pas sa priorité. C'est du moins ce que laissent transparaître Jedin et Dolan. Pour eux, le gouvernement portugais privilégiait les intérêts commerciaux avant la propagation de la foi dans un continent africain considéré d'abord comme une route vers l'Inde et, ensuite, pour sa production d'or et d'esclaves. Même les prêtres, acquis à la cause de ce commerce, s'y engageaient sans réserve, à la défaveur de leurs responsabilités missionnaires.⁵⁰ Les *Lineamenta* du premier Synode africain sont explicites sur ce propos. Malgré son incapacité d'encadrement spirituel sur ses territoires d'Afrique, note le document, le Portugal excluait les missionnaires d'autres pays au bénéfice de ses privilèges du *Padroado*. Cette obstination a souvent conduit à des vacances prolongées de sièges épiscopaux et a rendu nuls les efforts de la Congrégation romaine *De Propaganda Fide*, ce qui a entraîné une situation désastreuse pour le Christianisme dans ce

⁴⁸ Mpisi, *Les papes et l'esclavage des noirs*, 19-20. Selon ce traité de Tordesillas du 7 juin 1494, l'Afrique devait être un domaine portugais, ce qui explique l'absence espagnole sur le continent jusque tard au 18^{ème} siècle à l'avènement de la Guinée équatoriale. D'autres pays comme la France, l'Angleterre et la Hollande seront dans l'impossibilité de s'opposer à ce traité jusqu'à la fin du 16^{ème} siècle mais finiront par en faire fi. Voir aussi Comby, *Deux mille ans d'évangélisation*, 97 ; Isichei, *A History of Christianity in Africa*, 53 ; Lugan, *Histoire de l'Afrique du Sud*, 24.

⁴⁹ Synod of Bishops, *The Church in Africa and her Evangelising Mission. Lineamenta*, no. 7 ; Baur, 2000 *Years of Christianity in Africa*, 48 ; Jean Paul II, *Ecclesia in Africa*, no. 32. Les *Lineamenta* et *Ecclesia in Africa* rappellent qu'en 1622, le pape Grégoire XV a jugé bon de créer la Congrégation de la *Propaganda Fide* dans le but d'organiser les missions. Alors que Baur parle de l'envoi des Capucins au Congo comme la seule concession acceptée par le Portugal, les *Lineamenta* évoquent le fait que d'autres Congrégations religieuses avaient aussi réussi à se procurer des privilèges qui ont rendu difficile les nouvelles approches de cet organe du Saint-Siège.

⁵⁰ Jedin and Dolan, eds., *History of the Church*, 591. La réalité est décrite en ces termes: "[...] just as Portugal did not succeed in displacing the native rulers, so too Christianity was unable to absorb native religions and culture. To make matters worse, the selfishness of the Portuguese merchants and settlers made the preaching of the missionaries untrustworthy and at times even impossible. The government itself preferred its commercial interests to the spreading of the faith. This was invariably true of Africa, regarded merely as an intermediate stop en route to India [...]. The names given to the various coastal strips-Pepper Coast, Ivory Coast, Gold Coast, Slave Coast-indicate what Portugal expected from Africa. Most lucrative was the commerce in 'black ivory', or slaves who were annually exported by the tens of thousands to the West Indies. That even priests, biased in favor of the opinions of the day, took part in this commerce is the clearest proof of how little they were aware of their missionary responsibility toward unfamiliar peoples."

continent.⁵¹ L'Eglise a vécu un affaiblissement progressif de l'expérience de la deuxième phase de l'évangélisation de l'Afrique pour aboutir à sa fin tragique. Une scandaleuse contradiction contribuera, entre autres, à ce triste événement.

2.1.2.6 Le trafic infâme des esclaves et l'évangélisation : Une contradiction scandaleuse

À côté de l'évangélisation de l'Afrique subsaharienne, et malheureusement sur la liste des aberrations qui accompagnèrent les expéditions portugaises, figure ce que l'histoire a souvent appelé la traite négrière ou encore le commerce des esclaves.⁵² Isichei considère que la plus grande faiblesse de l'entreprise chrétienne en cette zone fut son lien étroit avec ce commerce. Cette contradiction, entre le souci de convertir les africains et la chasse qui les destinait à un statut d'esclaves, fut scandaleuse.⁵³ Pour Gibellini, la conquête des côtes africaines signifiait le début de ce trafic des êtres humains. Il s'agit d'un mouvement horrible qui durera plusieurs siècles pour les populations de l'Ouest du continent, notamment au Sénégal, en Guinée, au Congo et en Angola. Toujours selon cet auteur, une dizaine de millions des noirs africains furent contraints de vivre les horreurs de l'esclavage. Il s'en est suivi de nombreuses pertes de vies humaines, ce qui entraîna des conséquences néfastes pour le développement socio-économique du continent.⁵⁴ Même si ces populations étaient considérées plus aptes au travail et plus résistantes contre les maladies par rapport aux indiens de l'Amérique Latine,⁵⁵ il faut rappeler que beaucoup d'esclaves sont morts avant d'arriver à

⁵¹ Synod of Bishops, *The Church in Africa and her Evangelising Mission. Lineamenta*, no. 7.

⁵² Pétré-Grenouilleau, *Les traites négrières*, 18-22. L'auteur note les nuances dans les termes. L'expression anglaise 'slave trade' n'est pas satisfaisante car elle présupposerait que les captifs africains étaient déjà esclaves. Certains préfèrent alors le terme captif au lieu d'esclave. Une objection est aussi envisagée à l'endroit de l'expression commerce des esclaves. Faut-il alors parler de 'Black slave trade' ? Ceci semble être proche de l'expression traite des Noirs. Bien que l'idée ne soit pas mauvaise, elle peut conduire aux « dérapages racistes. » La traite négrière semble avoir l'avantage de focaliser « à la fois sur le 'nègre' et sur les différents 'négriers' à l'origine du processus esclavagiste ; lequel commence dès la capture des futurs 'esclaves' en Afrique. Parler de *slave trade* ou de *Black slave trade* conduit à ne se focaliser que sur les résultats du processus négrier. Avec l'expression 'traite négrière', les 'produits' (les esclaves) et les 'producteurs' (les négriers) sont replacés dans la situation d'interaction dialectique qui a été historiquement la leur. Ni les uns ni les autres ne sont oubliés. » Pour toutes ces raisons, l'auteur offre cinq éléments essentiels pour une tentative de définition du phénomène en question. En effet, la traite sous-entend l'existence de réseaux d'approvisionnement en captifs, la traite des noirs peut s'expliquer par l'incapacité des populations d'esclaves à se maintenir de manière naturelle, le système suppose une dissociation très nette entre lieu de production et lieu d'utilisation des captifs, la société en besoin de l'esclave peut souvent le « produire » directement (c'est le cas des premiers esclaves razzés par les Portugais sur les côtes d'Afrique), un trafic qui fonctionne essentiellement sur le mode de l'échange avec le consentement des entités politiques impliquées. Sans ignorer la pertinence des nuances apportées par notre auteur, on est obligé de faire appel à ces différentes expressions de façon interchangeable tout en ayant en esprit qu'il s'agit d'un trafic infâme.

⁵³ Isichei, *A History of Christianity in Africa*, 71.

⁵⁴ Gibellini, "Introduction," 3-4. L'auteur estime que les principales puissances européennes ont renforcé ce trafic humain du 14^{ème} au 18^{ème} siècle. Par contre, une étude plus récente et plus détaillée reconnaît la difficulté en ce qui concerne la délimitation du phénomène dans le temps. Voir Pétré-Grenouilleau, *Les traites négrières*, 459-460. En effet, écrit l'auteur, « ce que nous connaissons maintenant le moins mal, ce sont les modalités de l'échange sur les côtes d'Afrique, les conditions de la traversée de l'Atlantique, le 'jeu des nombres' et la dimension statistique des traites occidentales. Certes, dans ce domaine, de vastes zones demeurent obscurcies par la brume. C'est le cas notamment des débuts de ce trafic, c'est-à-dire des périodes comprises entre le XV^e et le dernier tiers du XVII^e siècle, mais aussi de sa fin, au tournant de la seconde moitié du XIX^e siècle. » Pour l'estimation des chiffres des esclaves, voir aussi François Renault et Serge Daget, *Les traites négrières en Afrique* (Paris: Karthala, 1985), 229.

⁵⁵ Pétré-Grenouilleau, *Les traites négrières*, 58.

leur destination.⁵⁶ Constatant ces horreurs, Groves parle des effets désastreux de ce mouvement qui a aggravé les conflits intertribaux et qui a anéanti la population africaine.⁵⁷ Ce trafic a eu double utilité aux portugais. D'un côté, il a servi à financer leurs voyages et leurs expéditions.⁵⁸ De l'autre côté, il a offert une main d'œuvre efficace à bas prix pour l'exploitation des mines et pour le développement de l'agriculture en Amérique et en Europe.⁵⁹ Cependant, les avilissements liés à ce système en ont fait une catastrophe humanitaire pour le continent, phénomène reconnu, désormais, comme un crime contre l'humanité⁶⁰ par la communauté internationale. Jean Paul II l'avait qualifié de « crime énorme » d'injustice, de « honteux commerce » ou encore de « drame de la civilisation » prétendument chrétienne.⁶¹ C'est une honte dans l'histoire de l'humanité.

Contrairement à une opinion simpliste qui voudrait dater tout ce malheur à partir de l'intervention portugaise en Afrique, il faut noter que l'esclavage a existé sous diverses formes bien avant cette étape sans doute plus cruelle. Pétré-Grenouilleau estime que « si l'Afrique noire n'avait pas connu certaines formes d'esclavage, les traites d'exportation s'y seraient sans doute difficilement développées. »⁶² Ce point de vue semble concorder avec celui de Baur, confirmant que l'esclavage domestique était reconnu en Afrique et constituait une force indispensable pour le travail. Toutefois, il ajoute que l'arrivée des commerçants européens a aggravé la situation. Désormais, les esclaves sont devenus une commodité rentable que l'Afrique pouvait offrir en échange de produits européens. Ces biens convoités

⁵⁶ Ibid., 381-384. Pour un débat manquant parfois de statistiques précises, estime l'auteur, il faudrait ajouter au nombre des esclaves exportés 45 à 50% des pertes en chemin.

⁵⁷ C. P. Groves, *The Planting of Christianity in Africa*, vol. 1 (London: Lutterworth Press, 1948), 163-164. La situation décrite par l'auteur est ici digne d'être citée en large. *"The propensity to intertribal warfare was intensified. The original arrangement whereby prisoners of war were enslaved when a conflict occurred, and condemned criminals were sold as slaves no longer met the large demands of traders. Wars of aggression specifically to secure slaves were therefore promoted; a whole class of African middlemen existed who secured slaves in the interior and brought them down by land or water to the coast. Private kidnapping became a source of gain. European traders violated on their ships the sacred laws of hospitality, and seized those who were their unsuspecting guests. The effect on the depopulation of Africa though it cannot be accurately measured in statistics, must have been drastic. Taking into account the loss of life in Africa and on the middle Passage, and including the Arab trade of the nineteenth century, as high a figure as 100.000.000 lives has been suggested as the cost to Africa."*

⁵⁸ Boxer, *The Portuguese Seaborne Empire*, 24. Ce système de financement est surtout reconnu du moins après l'année 1442.

⁵⁹ Groves, *The Planting of Christianity in Africa*, 160-162.

⁶⁰ Mpisi, *Les papes et l'esclavage des noirs*, 7-8. La reconnaissance de la traite et l'esclavage comme crimes contre l'humanité ne date pas de longtemps. C'est seulement le 22 décembre 1998 que Christiane Taubira-Delannon, députée de Guyane, soumet un projet de loi à l'Assemblée nationale française pour cette reconnaissance. Sa proposition est votée comme loi, moyennant des amendements voulus, le 10 mai 2001. Dix jours après son adoption, elle est promulguée comme « loi Taubira » déclarant que « la traite et l'esclavage dont étaient victimes les Noirs constituent un 'crime contre l'humanité.' » La même année, la 3^{ème} Conférence mondiale des Nations Unies contre le racisme qui eut lieu en Afrique du Sud du 31 août au 7 septembre estima que l'esclavage et la traite négrière transatlantique furent des crimes contre l'humanité. Notons que notre auteur ici fait une erreur sur les dates de la Conférence en parlant du 27 septembre au 8 août avec cette inversion des mois !

⁶¹ Jean Paul II, "De ce sanctuaire africain de la douleur noire, nous implorons le pardon," *DC LXXXIX*, no. 2047 (1992): 325. Voir aussi Luigi Accattoli, *Quand le pape demande pardon* (Paris: Albin Michel, 1997), 249-256 ; Jean Mpisi, *Jean Paul II en Afrique (1980-2000). Le compte-rendu de ses 14 voyages dans 43 pays. Ses attitudes et ses discours, entre politique et religion* (Paris: L'Harmattan, 2004), 332-336 ; Mpisi, *Les papes et l'esclavage des noirs*, 164-165.

⁶² Pétré-Grenouilleau, *Les traites négrières*, 18.

par bon nombre de chefs africains les amenaient à s'impliquer dans ce trafic sans se soucier de tant de misères qu'ils infligeaient à leurs sujets et sans penser à la contribution qu'ils offraient à la destruction de leur propre dignité humaine.⁶³ Boxer apporte une information pertinente sur l'implication graduelle de ces chefs dans ce commerce. Capturés sauvagement au départ sur le littoral du Sahara et dans la zone sénégalaise, les esclaves faisaient progressivement l'objet d'un arrangement pacifique.⁶⁴ Sundkler et Steed introduisent une autre donnée intéressante. Sans mentionner explicitement ce comportement indigne des chefs traditionnels africains, ils constatent que le commerce des esclavages en Afrique est une vieille entreprise brutale dans laquelle les portugais se sont impliqués à la suite des arabes.⁶⁵ Sans doute, ce trafic n'aurait pu exister sans la participation de la société traditionnelle à travers ses chefs, à laquelle il faut ajouter celle des arabes et celle des européens qui ont pris la relève pour le rendre plus systématique et plus actif.⁶⁶ Contrairement à une attitude tendancieuse qui voudrait seulement souligner la part du monde extérieur en la matière, prenons acte de la conclusion généralement acceptée par les historiens modernes selon laquelle, comme le rappelle Pétré-Grenouilleau, « l'Afrique noire n'a pas été seulement une victime de la traite, elle a été l'un de ses principaux acteurs. »⁶⁷ Cependant, ce constat n'enlève rien du caractère plus cruel infligé au continent par l'Europe et l'Amérique à la recherche des esclaves.

Par ailleurs, c'est le lien entre l'évangélisation et ce mouvement de commerce qui semble être plus contradictoire. Dès le début, en effet, le Christianisme s'est développé dans un contexte où l'esclavage était une institution curieusement acceptable. La lettre à Philémon souligne ce cachet en suggérant la liberté de l'esclave qui devient chrétien. Plus tard, la contradiction est devenue plus explicite non seulement dans l'attitude de ceux qui professent la foi chrétienne,⁶⁸ mais aussi dans l'approche des missionnaires et des théologiens. Ces derniers ont eu tendance à réserver l'esclavage aux prisonniers non chrétiens capturés lors de la « guerre juste, » le limitant pratiquement aux païens et aux musulmans qui, eux aussi, l'excluaient pour leurs fidèles.⁶⁹ Comme le remarque pertinemment Comby, ce raisonnement

⁶³ Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 95.

⁶⁴ Boxer, *The Portuguese Seaborne Empire*, 24-25. Sur le consentement interne à propos de l'esclavage, l'auteur note : "At one time [...] the Portuguese realised that slaves could be obtained more easily and conveniently by peaceful barter with the local chiefs and merchants. There was never any lack of Africans who were willing to sell their fellow-creatures, whether these latter were condemned criminals, or prisoners of war, or victims of witchcraft, to the European traders then and later."

⁶⁵ Sundkler and Steed, *A History of the Church in Africa*, 69.

⁶⁶ Renault et Daget, *Les traites négrières en Afrique*, 229. Voir aussi Quenum, *Les Eglises chrétiennes et la traite atlantique du XV^e au XIX^e siècle*, 57-61. Par ailleurs, tout le livre de Renault et Daget expose en long et en large la problématique ici soulignée.

⁶⁷ Pétré-Grenouilleau, *Les traites négrières*, 462.

⁶⁸ Groves, *The Planting of Christianity in Africa*, 162-163 ; Isichei, *A History of Christianity in Africa*, 71 ; Mpisi, *Les papes et l'esclavage des noirs*, 7. Groves et Isichei relèvent un exemple, sans nul doute parmi tant d'autres, de John Newton qui était fier de ses deux voyages en Guinée après sa conversion dans le but du trafic des esclaves. Apparemment, ces voyages ont été pour lui un temps d'intense communion avec la divinité. On parle de lui comme d'une personne sans scrupule face à ce phénomène qu'il semble considérer comme l'œuvre de la providence. Mpisi a récemment exprimé mieux cette attitude lorsqu'il écrit qu'à partir du XV^e au XIX^e siècle, « les chrétiens d'Europe, individus et nations, pratiquaient, sans que cela ne semble blesser leur conscience, la traite et l'esclavage des noirs. Ils ne se rendaient pas compte qu'ils commettaient un péché [...] reconnu aujourd'hui par la communauté internationale comme un crime contre l'humanité. »

⁶⁹ Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 95-96 ; Comby, *Deux mille ans d'évangélisation*, 109.

va perdurer jusqu'au 18^{ème} siècle et c'est apparemment le mode de capture qui détermine la légitimité du système. Mais là encore, écrit-il, il faut se rendre compte que des dizaines de millions de noirs africains conduits dans cette servitude n'ont pas été nécessairement capturés lors d'une prétendue « guerre juste. »⁷⁰ De lourdes conséquences ont été expérimentées. Malheureusement, le pape Nicolas V et ses successeurs se sentaient justifiés en donnant aux portugais l'autorisation de soumettre à la servitude ceux qui ne professaient pas la foi catholique de la côte guinéenne. Une permission, comme le constate Baur, qui fut malencontreusement étendue par le Portugal à toute l'Afrique, même à ceux qui n'avaient rien à voir avec la guerre islamique contre les chrétiens.⁷¹ Pensant ouvrir un chemin à la foi chrétienne dans des régions encore inconnues, inconsciemment, l'autorité de l'Eglise avait donné un feu-vert à un système oppressif.

Une attitude surprenante et non moins scandaleuse s'inspire, à l'époque, de la conception missionnaire et du principe selon lequel il n'y avait pas de possibilité de salut en dehors de l'Eglise. En Afrique, pensait-on, il y avait des tribus sous développées qui menaient une vie déplorable comparable à celle des animaux. Par l'esclavage, leurs membres pouvaient avoir accès à un statut plus décent et à la citoyenneté dans le royaume des cieux par le baptême. S'ils sont laissés dans leurs régions inaccessibles aux missionnaires, ils mourront dans leurs péchés pour direction immédiate aux enfers. Pour un esclave baptisé, le même raisonnement sur le salut aboutit à une autre conséquence embarrassante. Aux yeux du missionnaire, le pire qui puisse lui arriver serait d'être vendu aux hérétiques, les protestants y compris. Dans cette situation malheureuse, l'esclave perd sa foi catholique et, *ipso facto*, le salut éternel. Ainsi, il fallait exclure la possibilité de le vendre aux commerçants protestants sous peine d'excommunication.⁷² Sundkler et Steed expriment leur gêne sur ce principe d'une « pieuse distinction dans la vente » qui empêche de vendre les esclaves baptisés aux musulmans. Il est étrange de trouver que, au moment où quelques voix s'élevaient contre ce trafic, certains missionnaires s'opposaient uniquement au niveau des modalités de la transaction avec le souci principal d'exclure les musulmans. Le mal du marché avec ces derniers, estimait le missionnaire, résidait dans le fait qu'il fermait la porte du ciel aux esclaves qui seraient privés de la chance du baptême à l'heure de leur mort. Pour les baptisés, leur foi chrétienne serait en danger.⁷³ Devant la perplexité de ces raisonnements missionnaires portugais, Isichei souligne cette ironie dans la justification du trafic des chrétiens et uniquement par les chrétiens.⁷⁴ La notion du salut mal interprétée permet, à son tour, de justifier les aberrations d'un trafic infâme des êtres humains.

Des témoignages s'accordent pour confirmer la participation et l'implication directes de prêtres dans ce trafic. Baur voit la plus grande contradiction dans cette attitude du clergé. Au moment où la participation d'un laïc dans ce commerce ignominieux pouvait être tolérée,

⁷⁰ Comby, *Deux mille ans d'évangélisation*, 109.

⁷¹ Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 96.

⁷² Ibid. voir aussi Comby, *Deux mille ans d'évangélisation*, 109. Comby est plus explicite à ce sujet. En effet, écrit-il, « les Noirs étaient baptisés avant d'être embarqués pour l'Amérique et les missionnaires catholiques redoutaient surtout qu'ils soient vendus à des hérétiques, Anglais ou Hollandais, ce qui était pour les pauvres esclaves l'assurance de la damnation. »

⁷³ Sundkler and Steed, *A History of the Church in Africa*, 69-70.

⁷⁴ Isichei, *A History of Christianity in Africa*, 71. Dans les propres termes de l'auteur, "it was a peculiar irony that only Christians could be sold, and that they could be sold only to Christians."

celle des prêtres était la plus honteuse. Non seulement elle était scandaleuse, mais aussi elle les détournait de leur ministère pastoral.⁷⁵ Pour montrer la gravité de ce désastre, Isichei donne l'exemple de l'Eglise angolaise qui s'enrichissait matériellement grâce à l'instruction et au baptême des esclaves. La fin de ce commerce, écrit-elle, occasionna une lourde crise financière pour le siège de Luanda.⁷⁶ Baur, Sundkler et Steed parlent de façon peut-être plus explicite du service rendu au clergé. Sachant que le travail et les voyages des missionnaires étaient presque impossibles sans l'aide de la population locale, chaque Ordre religieux avait ses propres esclaves. Ces infortunés, appelés aussi « esclaves de l'Eglise » selon l'expression de Baur, étaient jugés mieux traités que ceux qui appartenaient aux autres maîtres, avec une vie plus confortable en comparaison de leur situation de liberté antérieure.⁷⁷ La conviction du missionnaire de l'époque l'a donc poussé à soutenir le système qui lui était aussi profitable. Pour obtenir les esclaves à son service ou pour l'exportation, le clergé était obligé de s'impliquer dans le processus.

Bien qu'il y ait beaucoup de sources qui condamnent le trafic des esclaves, comme l'estime Baur, il y en a peu qui le dénoncent comme un mal intrinsèque. Que ce soit du côté européen ou africain, à peine les abus sont déplorés mais pas tellement l'institution comme telle.⁷⁸ Pour Isichei, le débat catholique à ce sujet ne semblait pas se focaliser sur le mal du système lui-même, mais plutôt sur les modalités du marché. Le grand souci était de savoir s'il est permis ou non de vendre les esclaves aux hérétiques. Pour elle, la même « myopie » faisait rage aussi bien du côté catholique que protestant.⁷⁹ Il est étonnant que très peu d'efforts aient été mis en œuvre pour stopper à temps ce drame en Afrique. Pour Baur, cette attitude peut être expliquée par le fait que ce continent était inconnu aux yeux des européens. Les yeux de la papauté eux-mêmes étaient plutôt tournés vers l'Amérique Latine où les innocents indiens étaient menacés d'extinction par le système espagnol d'esclavage. Celui-ci fut condamné à plusieurs reprises.⁸⁰ Groves a le mérite d'avoir précisé qu'au moins une voix par siècle s'est fait entendre pour protester contre l'esclavage.⁸¹ Isichei et Baur confirment la promulgation d'une série de propositions en 1686 par le Saint-Siège contre l'esclavage injuste des nègres. Une action de bonne volonté sans doute mais qui, malheureusement, n'a eu aucun effet tangible.⁸² Peut-être une prise de position plus explicite de l'époque, bien que non sans

⁷⁵ Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 96.

⁷⁶ Isichei, *A History of Christianity in Africa*, 71.

⁷⁷ Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 95 ; Sundkler and Steed, *A History of the Church in Africa*, 69. Voir aussi Kabolo Iko Kabwita, *Le royaume Kongo et la mission catholique 1750-1838. Du déclin à l'extinction* (Paris: Karthala, 2004), 141-173. Dans ces pages, Kabolo relate essentiellement ce que furent l'attitude des missionnaires face à la traite et le travail des esclaves de l'Eglise ou du missionnaire. Principalement, ces esclaves sont au service de l'œuvre missionnaire en contribuant aux voyages apostoliques et aux travaux variés dans les hospices généralement moyennant 'un traitement dévalorisant.'

⁷⁸ Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 95.

⁷⁹ Isichei, *A History of Christianity in Africa*, 71.

⁸⁰ Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 95.

⁸¹ Groves, *The Planting of Christianity in Africa*, 162. L'auteur écrit, "it is to the credit of the Papacy that with the opening of the New World to European exploitation, one voice a century was raised in protest (that the Indians were at first in mind)-that of Pius II in the fifteenth, Paul III in the sixteenth, Urban VIII in the seventeenth and Benedict XIV in the eighteenth. But any results were negligible."

⁸² Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 95-96 ; Isichei, *A History of Christianity in Africa*, 72. Isichei rappelle deux grandes figures de racines africaines qui ont combattu le mouvement esclavagiste. Il s'agit d'Olaudah Equiano (1745-1797) de souche Igbo au Niger et Lourenço da Silva (Luso-Africain). C'est sur l'insistance de ce dernier que l'action du Saint-Siège est entreprise. Alors qu'Isichei veut trouver le motif de

opportunisme, est celle qui nous vient du pape Léon XIII quand il estimait publiquement que l'esclavage était à la fois contre la religion et contre la dignité humaine.⁸³ Gibellini semble oublier ou mettre de côté ces efforts lorsqu'il évoque simplement que le processus abolitionniste de l'esclavage a commencé avec la révolution française pour se terminer en 1888 avec le Brésil⁸⁴ qui, en dernier lieu, a officialisé l'abolition. Malgré ces rares initiatives louables, force est de constater que les séquelles de ce trafic sur le continent qui a enduré ce calvaire sont loin d'être effacées. L'expérience d'un Christianisme vécue dans ce contexte n'a pas nécessairement été édifiante. Pour Baur, il reste scandaleux et contradictoire que les chrétientés européennes aient toléré, pendant des siècles, le mal de l'esclavage lui-même, souvent en fermant les yeux sur ses excès. Ces chrétientés ont mis longtemps pour reconnaître que ce trafic était en contradiction avec la dignité de la personne humaine et il n'est pas sûr que les missionnaires du 19^{ème} siècle qui ont été protagonistes aux côtés du mouvement abolitionniste aient effacé dans leur subconscient l'image d'un « sous-homme africain. »⁸⁵ Ainsi, le Portugal a joué un rôle déterminant autant dans la deuxième tentative du Christianisme en Afrique que dans le processus du trafic des esclaves. Les pouvoirs civil et spirituel étaient confondus si bien que nous pouvons parler de deux interlocuteurs inséparables à l'origine d'un malaise africain.

2.1.2.7 Deux interlocuteurs, un malaise. Essai synthétique sur les motivations portugaises

Selon Boxer, les historiens n'ont trouvé de consensus ni sur l'âge exploratoire portugais, ni sur les motifs des expéditions même si la combinaison des facteurs religieux, économiques, stratégiques et politiques semble être privilégiée. Pour illustrer son point de vue, il dégage quatre motifs fondamentaux. Il s'agit notamment du zèle pour les croisades contre les musulmans, du désir de l'or guinéen, de la recherche du « Prester John » et de la

l'échec des propositions dans le fait que l'Amérique était toujours en grand besoin de nègres, Baur suggère que cet échec est dû au fait que les propositions ont été envoyées aux évêques concernés et non aux rois espagnol et portugais. Par ailleurs, les efforts des Capucins qui voulaient faire intervenir la Congrégation *De Propaganda Fide* n'eurent aucun résultat d'autant que le Portugal et l'Espagne n'étaient pas sous la juridiction de cet organe. Pour le cas d'Olaudah, voir aussi Pétré-Grenouilleau, *Les traites négrières*, 382.

⁸³ Léon XIII a officiellement condamné l'esclavage notamment dans ses deux lettres encycliques du 5 mai 1888 et du 20 novembre 1890. Voir à ce propos Léon XIII, "Lettre Encyclique *In Plurimis*," *Acta Sanctae Sedis* 20 (1888): 545-559 ; Léon XIII, "Lettre Encyclique *Catholicae Ecclesiae*," *Acta Sanctae Sedis* 23 (1890-1891): 257-260. Il est à noter qu'une partie des *Acta Sanctae Sedis* de l'année 1888 comme l'encyclique *In Plurimis* se trouve dans le volume 20 de l'année 1887. Y aurait-il une erreur dans le classement des documents ? Par contre, des critiques n'hésitent pas à dire que l'Encyclique *In Plurimis* adressée aux évêques brésiliens est une « action opportuniste » qui se base sur la suite des événements. En effet, l'abolition de l'esclavage au Brésil intervient le 13 mai 1888. Peu de jours seulement « [...] auparavant, le pape Léon XIII, sentant-et même sachant-que le Brésil s'apprête à abolir la traite, mêle alors sa voix à celle de la communauté internationale, en publiant » son encyclique. Pour l'opportunisme du pape, voir plus spécifiquement Mpisi, *Les papes et l'esclavage des noirs*, 88-89.

⁸⁴ Gibellini, "Introduction," 3. C'est en 1794, en effet, que l'Assemblée Nationale Française a déclaré la liberté de tous les esclaves se trouvant dans les territoires français. Par contre, Isichei et Baur offrent une importante information sur les initiatives en faveur de l'abolition de l'esclavage longtemps avant cette révolution. Ils font mention notamment du texte de la Sainte Office à la Curie romaine qui condamnait l'esclavage des noirs dès 1686. Voir à ce propos Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 96 ; Isichei, *A History of Christianity in Africa*, 71-72.

⁸⁵ Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 96-97.

soif des épices d'origine orientale.⁸⁶ L'interdépendance et l'entrecroisement de ces éléments sont à mentionner. Sunderkler et Steed consentent à cet avis en révélant que là où les portugais posaient les pieds sur la côte africaine, ils étaient anxieux d'entrer en contact avec un roi chrétien tant recherché par les croisades médiévales, sans oublier que leur pays avait besoin de l'or, des esclaves et des épices.⁸⁷ Antérieurement à ces auteurs, faut-il le noter, De Azurara avait déjà détaillé les raisons de l'intervention du prince Henri dans l'entreprise de la conquête portugaise. Au septième chapitre du premier volume de son œuvre, cet auteur expose six motifs des expéditions du prince. Celui-ci est, en effet, guidé par le zèle de la connaissance, les considérations commerciales, le désir d'évaluer en Afrique la force des musulmans considérés comme des ennemis, le souci de trouver dans ce continent un roi chrétien capable d'aider à lutter contre ces adversaires, l'enthousiasme d'étendre partout la foi en Jésus Christ et l'influence des corps célestes.⁸⁸ Au deuxième volume, ces motifs sont ramenés à trois mais avec une explication hautement significative qui rejoint l'essentiel précédemment souligné. Ainsi, il fait remarquer que l'intérêt d'Henri se révèle en termes scientifique, patriotique et religieux. Même si l'aspect scientifique est ponctué d'émotionnel, le patriotisme du prince se renforce et s'oriente vers le domaine commercial et colonial pour l'Empire portugais. Pour la dimension religieuse, il faut noter le tempérament du prince attiré par les croisades et les missions.⁸⁹ Boxer acquiesce sur le sens donné au premier motif lorsqu'il mentionne la curiosité intellectuelle du prince, difficilement qualifiable de scientifique⁹⁰ au vrai sens du terme. Il faut convenir que tous ces auteurs s'accordent sur l'obsession qui caractérise la recherche d'un roi-prêtre mystérieux. Ce personnage légendaire, qui fera l'objet dans la section réservée à l'Ethiopie, est sans doute fondamental pour mieux comprendre l'ensemble de l'entreprise portugaise de conquête conduite sous le système de patronage royal. Celui-ci fut le fruit immédiat de l'action pontificale en faveur du Portugal, renforçant ainsi la politique d'exploitation déjà commencée lors des expéditions.

À vrai dire, le Portugal avait besoin des documents juridiques pour justifier et soutenir son entreprise de conquête. Le Saint-Siège n'a peut-être pas toujours eu le temps et la lucidité nécessaires pour évaluer les raisons cachées derrière de telles demandes. Aux ambitions exploratrices et commerciales fut annexée l'évangélisation. Ce contexte n'a pas toujours rendu service à l'Eglise dans la mesure où l'Evangile fut contredit par des intérêts portugais. Ainsi, s'il faut parler de l'évangélisation de l'Afrique au sein de l'entreprise portugaise de conquête, il semble important de ne pas perdre de vue des astuces utilisées pour se doter d'une couverture de l'autorité suprême de l'Eglise. S'il est vrai que le projet intègre le souci de lutter contre les infidèles et d'amener un grand nombre à la foi catholique, il faut admettre que les stratégies et les méthodes mises en œuvre s'accompagnaient d'une brutalité, liée au trafic d'esclaves, ce qui n'augurait pas un avenir florissant ou durable de l'action évangélisatrice. Sans en être l'intention, les démarches portugaises et l'implication ecclésiale ont provoqué un malaise pour l'Afrique. Par contre, si le Portugal s'est investi tant bien que

⁸⁶ Boxer, *The Portuguese Seaborne Empire*, 15-20.

⁸⁷ Sunderkler and Steed, *A History of the Church in Africa*, 71.

⁸⁸ Gomes Eannes De Azurara, *The Chronicle of the Discovery and Conquest of Guinea*, vol. 1 (London: Hakuyt Society, 1896), xiii, 27-30. Voir aussi Comby, *Deux mille ans d'évangélisation*, 92.

⁸⁹ De Azurara, *The Chronicle of the Discovery and Conquest of Guinea*, vol. 2, v-vi.

⁹⁰ Boxer, *The Portuguese Seaborne Empire*, 24.

mal dans cette évangélisation, il ne faut pas non plus ignorer ou minimiser les appels africains formulés pour demander les missionnaires.

2.1.3 UN APPEL AFRICAIN POUR LES MISSIONNAIRES

En considérant l'ampleur de l'action portugaise en Afrique, il y a risque de penser que ce continent est resté passif sans initiative pour son évangélisation. Pour Baur, ce rôle portugais est significatif de sorte qu'il peut faire oublier la part africaine. Cependant, constate-t-il, des témoignages indiquent l'implication du continent dans la démarche de demande de missionnaires. Souvent, c'est à l'issue d'une requête africaine que l'Occident réagissait en les envoyant. C'est ainsi que l'appel de l'Ethiopie, qui remonte aux 14^{ème} et 15^{ème} siècles, époque de la restauration du pouvoir des empereurs salomoniques, aurait accéléré l'aventure européenne pour les découvertes du monde extérieur. Appuyés par les moines, ces empereurs se seraient sentis obligés d'organiser la défense des chrétiens d'Egypte et de la Palestine contre les musulmans. Ils ont fait appel à l'extérieur en envisageant de combiner les efforts avec les rois chrétiens de l'Europe afin de lutter efficacement contre l'ennemi commun.⁹¹ Contrairement aux rois du royaume du Bénin qui restèrent attachés à la religion traditionnelle et, de ce fait, opposés au contact avec les missionnaires, l'histoire du royaume de Warri a enregistré des demandes successives. Ainsi, en 1570, le roi faisait appel aux augustiniens de Sao Tomé pour lui venir en aide en vue d'une initiation au Christianisme. Au 17^{ème} siècle, le roi Antonio écrivit une lettre au pape pour lui expliquer les difficultés de son royaume en l'absence des prêtres et pour lui demander l'envoi de pères Capucins. Ces pères exercèrent leur ministère dans le Warri durant six ans de 1657 à 1663. Malheureusement, un conflit avec le clergé portugais de Sao Tomé mit fin à leur activité missionnaire. Plus tard, des demandes d'autres prêtres furent formulées, chaque fois suivies de réponses positives.⁹² Un autre scénario intéressant se produisit dans l'Empire de Mwene Mutapa. L'un des fils du roi Gamba des Tonga va au Mozambique pour un cheminement chrétien. À son retour avec des objets de valeur, son grand frère veut suivre le même chemin pour le baptême. Au lieu de le laisser partir, le roi préféra inviter les missionnaires à venir dans son royaume. En réponse, les Jésuites acceptent la mission en 1559 et la confie à trois missionnaires.⁹³ C'est aussi par souci d'implantation de la chrétienté au Congo que son roi a fait une demande similaire à son collègue portugais.⁹⁴ Sans doute que d'autres royaumes ont fait des requêtes identiques. Nous nous gardons d'aborder chaque royaume dans cette perspective pour ne pas s'éloigner de l'objectif principal poursuivi dans ce chapitre.

Sans être exhaustifs, ces quelques témoignages attestent des nombreuses initiatives de l'Afrique pour son évangélisation. À chacune de ses invitations, une réponse positive a été trouvée. Toutefois, l'intervention missionnaire en sa faveur n'est pas seulement due à l'appel interne. Le contexte général de l'époque révèle de nombreux efforts et initiatives entrepris

⁹¹ Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 43-44.

⁹² Ibid., 75-76.

⁹³ Jedin and Dolan, eds., *History of the Church*, 594 ; Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 79.

⁹⁴ Roger Buangi Puati, *Christianisme et traite des noirs* (Saint-Maurice: Editions Saint-Augustin, 2007), 229-231. En guise de complément, un colloque organisé à Bologne du 11 au 13 avril 2012 a démontré de façon tangible les initiatives africaines dans l'évangélisation de ce continent. À ce propos, lire avec intérêt Giuseppe Ruggieri, éd., *Formes de vie chrétienne en Afrique. Forms of Christian Life in Africa* (Paris : L'Harmattan, 2014).

hors de ce continent pour explorer et pour évangéliser la zone subsaharienne. Cette réalité permet d'apprécier, à juste titre, le regard porté sur l'Afrique lors de sa deuxième phase d'évangélisation. Sans surprise, le système du patronat s'est avéré de plus en plus inapproprié pour une annonce efficace de l'Évangile. Le Saint-Siège interviendra en créant un organe de redressement.

2.1.4 LA PROPAGANDA FIDE POUR UN REDRESSEMENT

Depuis le début de l'Eglise, la papauté s'est toujours sentie responsable de l'évangélisation du monde. Cette prérogative reste théoriquement en vigueur mais en introduisant le système du patronat, elle l'a momentanément et partiellement perdue en faveur du Portugal et de l'Espagne. Ce sont désormais ces pays qui deviennent les patrons de la mission dans les territoires de leur ressort. Ce sera seulement après le Concile de Trente (1545-1563) que le Saint-Siège entreprendra les démarches nécessaires pour retrouver son rôle de défenseur et de propagateur de la foi. La situation du moment exige de nouvelles stratégies pour l'évangélisation. Dans cette perspective, une commission de cardinaux chargée de promouvoir la foi catholique est mise en place en 1568. Une cinquantaine d'années plus tard, le 6 janvier 1622, le travail est couronné par l'action du pape Grégoire XV qui décide de créer la Congrégation *De Propaganda Fide*.⁹⁵ Initialement, cet organe est non seulement chargé de ramener les hérétiques et les schismatiques à la foi catholique, mais aussi de convertir les païens. Autrement dit, il doit assurer la mission de diffuser la foi dans le monde entier après l'effondrement provoqué par la réforme protestante et pallier aux faiblesses du patronat. Dorénavant, il devient responsable de l'ensemble de l'action évangélisatrice. Il détermine et se charge de l'organisation générale, du recrutement du personnel missionnaire et des ressources financières.⁹⁶ Cette nouvelle vision qui demande un changement de mentalité devient nécessaire pour tout ce qui est de la mission. Désormais, l'évangélisation doit faire recours à la persuasion et abandonner la force des armes pour convertir.⁹⁷ Pour soutenir et renforcer cette stratégie, d'autres initiatives sont entreprises. Dans cette ligne, une imprimerie polyglotte est créée en 1626. Un an plus tard, le pape Urbain VIII fonde le collège international pour la formation des prêtres séculiers et des candidats au sacerdoce pour les pays dits des missions.⁹⁸ D'ores et déjà, des défis seront à relever avec une ambition aussi importante de cet organe dont l'action devra couvrir le monde entier.

En amont de ses lourdes responsabilités à venir, la Congrégation réalise une enquête sur l'évangélisation dans le monde. Les conclusions révèlent une image qui n'est pas du tout louable avec nombre de faiblesses et d'abus. En sus des conflits entre Ordres religieux ou

⁹⁵ Comby, *Deux mille ans d'évangélisation*, 112 ; Quenum, *Les Eglises chrétiennes et la traite atlantique du XV^e au XIX^e siècle*, 121. Appelée aussi Congrégation pour la propagation de la foi ou de la *Propaganda* tout simplement, cet organe est devenu depuis 1968 la Congrégation pour l'évangélisation des peuples.

⁹⁶ Comby, *Deux mille ans d'évangélisation*, 192 ; Quenum, *Les Eglises chrétiennes et la traite atlantique du XV^e au XIX^e siècle*, 121.

⁹⁷ Comby, *Deux mille ans d'évangélisation*, 112. C'est la même méthode qui est chère à Bartolomé de Las Casas qui y a consacré une importante réflexion telle qu'elle nous est transmise par Marianne Mahn-Lot. Il faut faire recours à la douceur et à la persuasion dans toute entreprise qui vise à convertir les païens. Voir avec intérêt ce bouquet d'une centaine de pages, Marianne Mahn-Lot, *Bartolomé de Las Casas. De l'unique manière d'évangéliser le monde entier* (Paris: Editions du Cerf, 1990).

⁹⁸ Comby, *Deux mille ans d'évangélisation*, 112. Ce collège international ou collège urbain de la *Propaganda* est plus tard devenu l'Université Pontificale Urbanienne.

entre évêques et religieux, ce sont des missionnaires qui s'intéressent à l'enrichissement par le commerce plutôt qu'à l'évangélisation. Pour sa part, le système du patronat exploite les populations et laisse vacants des sièges épiscopaux. Face à cette situation, le nouvel organe propose une formation solide des missionnaires et un contrôle sérieux de leur recrutement sans mettre de côté une démarche de préparation pour le clergé local. Théoriquement, il avait un droit de regard et l'autorité pour envoyer les missionnaires dans tous les territoires des missions. Toutefois, sa tâche est vite perturbée par des conflits avec les pays patrons qui ne veulent céder aucun de leurs privilèges.⁹⁹ Cette difficulté, qui a rendu l'action de la Congrégation quasi inopérante, est évoquée dans les *Lineamenta* du premier Synode africain et dans *Ecclesia in Africa*.¹⁰⁰ Par contre, Alphonse Quenum estime que l'enquête de la Congrégation offre une information importante sur les relations entre l'Afrique et l'Europe tant au plan missionnaire, économique que politique. À partir de ses résultats, en 1659, la Congrégation rédige une instruction qui sera considérée comme la « charte catholique de la décolonisation missionnaire. » Malheureusement, il est à regretter que cette charte ait abordé essentiellement le problème des cultures et de l'évangélisation sans élever une voix plus prophétique au sujet de la traite négrière, expression qui a manqué et qui aurait pu être une position claire contre cette tragédie.¹⁰¹ Mais cela n'enlève pas la valeur des efforts fournis pour limiter les aberrations. Pour une évangélisation qui avait déjà démarrée dans un esprit de découverte, dans un contexte à la fois de conquête et d'exploitation coloniale, il est à admettre que la nouvelle Congrégation avait peu de moyens pour relever tous les défis.¹⁰² Le fardeau apparaissait de plus en plus lourd pour être porté. Progressivement, la deuxième expérience du Christianisme en Afrique se dirigeait vers un déclin. Ayant en esprit ce contexte général, nous allons explorer la particularité et les défis de cette évangélisation dans les entités administratives de l'Afrique subsaharienne.

2.2 L'ÉTHIOPIE DANS LE VISEUR EUROPÉEN

Au moment de l'exploration et des expéditions portugaises, l'Afrique est peu connue des européens. L'Éthiopie est même confondue avec l'Inde.¹⁰³ C'est dans cette confusion de contour géographique qu'est née la tradition du roi légendaire dont la recherche fut tellement une obsession qu'elle a laissé un impact exceptionnel sur l'expérience missionnaire en Éthiopie.

⁹⁹ Ibid., 112, 114.

¹⁰⁰ Synod of Bishops, *The Church in Africa and her Evangelising Mission. Lineamenta*, no. 7 ; Jean Paul II, *Ecclesia in Africa*, no. 32.

¹⁰¹ Quenum, *Les Eglises chrétiennes et la traite atlantique du XV^e au XIX^e siècle*, 121.

¹⁰² Comby, *Deux mille ans d'évangélisation*, 112, 114.

¹⁰³ Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 43. Alors que l'Éthiopie et le Pakistan modernes étaient respectivement pris pour l'Inde Moyenne et l'Inde proche, l'actuelle Inde était considérée comme l'Inde lointaine. Voir aussi Boxer, *The Portuguese Seaborne Empire*, 19.

2.2.1 GENÈSE D'UNE TRADITION D'UN ROI LÉGENDAIRE : 'PRESTER JOHN'¹⁰⁴

L'entreprise portugaise de conquête est nourrie d'une tradition légendaire dont le personnage serait à la fois prêtre et roi d'un grand Empire. Ce roi est considéré comme un monarque puissant et mystérieux à la tête de bon nombre d'évêques et d'autres rois. Son palais aurait été construit sur inspiration de l'apôtre Thomas et aurait un miroir permettant un œil vigilant sur tout le territoire. Il est dit que ce monarque, commandant d'une forte armée, avait l'ambition de marcher sur Jérusalem et d'anéantir tous les infidèles.¹⁰⁵ Tout en soulignant un caractère exagéré de cette légende,¹⁰⁶ certains auteurs s'efforcent d'expliquer ses origines. Pour Isichei, son origine remonterait aux rencontres médiévales lors des pèlerinages des moines éthiopiens à Jérusalem. Elle aurait été sciemment élaborée comme propagande pour encourager les croisades.¹⁰⁷ En introduisant le livre de Francisco Alvarez, G.W.B Huntingford confirme l'existence de ces pèlerinages. De fait, écrit-il, certains dévots éthiopiens qui vivaient à Jérusalem étaient souvent visités et renforcés par les pèlerins de leur pays et ceux d'Europe. Occasionnellement, certains éthiopiens pouvaient atteindre l'Italie, ce qui concorde avec la participation d'une délégation éthiopienne au Concile de Florence en 1441. Ces rencontres ont favorisé les échanges et les discussions qui associent le « mystérieux Prester John » avec l'Ethiopie depuis le 14^{ème} siècle.¹⁰⁸ Une telle légende étant inscrite dans la pensée européenne, Baur fait mention de sa double provenance en se référant au titre donné occasionnellement aux rois éthiopiens et à leur position dans l'Eglise.¹⁰⁹ Apparemment, ce pays semble être le berceau idéal de la tradition qui nous préoccupe. Mais comme nous l'avons déjà mentionné, manquant de certitude sur les repères géographiques, à l'époque concernée, nous conviendrons qu'avec le temps, la localisation du roi si mystérieux et si puissant de la légende soit forcément incertaine.

Pour Boxer, les européens situent cette légende dans les Indes, terme approximatif ou élastique qui incluait l'Ethiopie, l'Afrique de l'Est et l'Asie. Des frontières géographiques aussi imprécises intégraient même le territoire musulman allant du Maroc à la Mer Noire, privilégiant au départ l'Asie centrale et finalement l'Ethiopie.¹¹⁰ Selon Baur, cette option a laissé libre cours aux spéculations, ce qui donnait à supposer que le roi en question était peut-être un Turc vivant en Asie centrale. Après ces longues hésitations, l'Ethiopie est identifiée

¹⁰⁴ Le titre « Prester John, » qu'on peut traduire en français par « Prêtre Jean » selon De Witte, revêt une signification particulière qu'il faut découvrir progressivement. Pour cette raison, on se référera souvent à cette expression archaïque. Voir De Witte, "Les bulles pontificales et l'expansion portugaise 51 (1956)," 434.

¹⁰⁵ Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 43-44.

¹⁰⁶ Boxer, *The Portuguese Seaborne Empire*, 20 ; Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 43-44. À titre exemplatif, Boxer note que la légende parle de ce roi qui recevait 30 000 personnes à sa table, 12 archevêques à sa droite et 20 évêques à sa gauche. Baur fait référence à la lettre qui évoque un roi à la tête d'autres 72 rois et 33 évêques.

¹⁰⁷ Isichei, *A History of Christianity in Africa*, 53.

¹⁰⁸ Francisco Alvares, *The Prester John of the Indies. A True Relation of the Lands of the Prester John Being the Narrative of the Portuguese Embassy to Ethiopia in 1520*, translated by C. F. Beckingham and G. W. B. Huntingford, vol. 1 (Cambridge: University Press, 1961), 1.

¹⁰⁹ Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 44. Selon cet auteur, "the origin of the legend was twofold : the title *Gian* (pronounced like Jehan, the Frankish John), occasionally given to Ethiopian kings ; and their position as accepted heads of their Church which had given rise to the Ethiopian idea that they were priests (*presters* in old English)."

¹¹⁰ Boxer, *The Portuguese Seaborne Empire*, 19-20.

comme sa résidence.¹¹¹ Isichei ajoute l'avis d'un Jésuite en mission en Zambézie et qui nourrissait l'espoir de trouver le mystérieux roi au Nord-Est du lac Malawi.¹¹² Toutes ces incertitudes et diversités d'informations indiquent la façon dont la légende s'est largement répandue et l'intérêt attaché à son personnage. Mais comme le souligne Quenum, il n'est peut-être pas très nécessaire de s'attarder sur le problème de curiosité que pose ce mythe. Pour lui et à la suite de François de Medeiros, le « Prêtre Jean » semble être un « instrument idéologique de combat. » C'est un personnage recherché pour le rôle à assumer dans la lutte contre l'Islam. À l'époque, l'Afrique entre dans la mentalité des Occidentaux de façon ambiguë et tous les non-chrétiens sont considérés comme des ennemis de la foi devant être soumis et convertis. Le mythe du prêtre Jean doit être interprété dans cette perspective.¹¹³ Cette vision ne pouvait que motiver des recherches coûteuses et audacieuses visant à rencontrer un tel potentiel allié.

2.2.2 À LA RECHERCHE DU ROI LÉGENDAIRE

Pour mémoire, la recherche du roi chrétien légendaire se situe dans le cadre du projet global portugais de conquête, une entreprise qui s'est échelonnée sur une longue période. Pour Boxer, l'origine de ce projet remonte au 13^{ème} siècle avec les frères génois Vivaldi qui ont probablement disparu après avoir atteint la côte marocaine et qui, en 1291, avaient l'intention de faire le tour de l'Afrique pour atteindre l'Inde.¹¹⁴ Poussés par le zèle des croisades en 1415, les portugais s'emparent du centre commercial marocain de Ceuta qui, auparavant, était aux mains des musulmans. Ce centre, aux yeux des historiens, est une zone stratégique et économique susceptible de fournir des informations sur les territoires nègres notamment le Niger et le Sénégal.¹¹⁵ Mais de façon concrète, souligne Boxer, le projet exploratoire portugais proprement dit commence vers 1419 pour se terminer aux environs de 1499 avec les découvertes de Christophe Colomb et Vasco da Gama,¹¹⁶ deux grands explorateurs reconnus de l'époque. Le mythe du roi chrétien légendaire et sa recherche resteront un souci majeur dans tout le projet.

Rechercher ce roi comportait plusieurs objectifs. Pour les portugais, le trouver signifiait qu'il serait leur allié pour lutter contre la domination musulmane,¹¹⁷ et donc bénéfique pour la foi catholique et pour la vie politico-économique portugaise. Nombre d'auteurs s'accordent sur l'objectif de cette recherche portugaise du « Prester John » à savoir,

¹¹¹ Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 44.

¹¹² Isichei, *A History of Christianity in Africa*, 53. La Zambézie est le premier nom que les colonisateurs britanniques donnaient à la Rhodésie incluant le nord (actuellement la Zambie) et le sud (le Zimbabwe actuel).

¹¹³ Quenum, *Les Eglises chrétiennes et la traite atlantique du XV^e au XIX^e siècle*, 63-64.

¹¹⁴ Boxer, *The Portuguese Seaborne Empire*, 16.

¹¹⁵ La conquête de Ceuta en 1415 est signalée par De Azurara, Boxer, Strandes, Isichei, Baur et Pétré-Grenouilleau. Après cette action, précise Strandes, le prince Henri s'est fixé un nouvel objectif de découvrir les territoires du sud de la Mauritanie. Voir De Azurara, *The Chronicle of the Discovery and Conquest of Guinea*, vol. 2, iii-v ; Strandes, *The Portuguese Period in East Africa*, 2 ; Boxer, *The Portuguese Seaborne Empire*, 18-19 ; Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 45 ; Isichei, *A History of Christianity in Africa*, 53 ; Pétré-Grenouilleau, *Les traites négrières*, 35.

¹¹⁶ Boxer, *The Portuguese Seaborne Empire*, 15.

¹¹⁷ Ibid., 20.

l'engager dans la lutte contre la menace du monde musulman.¹¹⁸ Par ailleurs, il ne faut pas oublier qu'une telle entreprise s'inscrivait dans l'esprit des croisades du prince Henri entraînant des coûts financiers énormes.¹¹⁹ Mais plus encore, l'intérêt de cette initiative se justifie du fait qu'elle n'a pas été abandonnée à la mort du prince. Au temps du roi Joao II (1481-1495), elle constitue l'une des priorités du monarque.¹²⁰ Avec les ressources issues du commerce de l'or guinéen et des esclaves, ce roi réunit les conditions nécessaires pour poursuivre vigoureusement la recherche. Supposant que ce personnage légendaire se trouverait au-delà du fleuve Nil, il y avait espoir de le rencontrer en empruntant les fleuves Sénégal, Gambie, Niger et Zaïre considérés par erreur comme des branches du grand Nil. À cet effet, des expéditions de reconnaissance sont multipliées. Le rapport de Bartholomew Dias, l'un des chefs du convoi, est optimiste. Après avoir atteint la côte sud africaine en 1488, il affirme au roi que la route vers les Indes est praticable. Mais Pero de Covilha semble être plus proche de la réalité, en rapport avec « Prester John. » Arrivé au Caire en 1490 et encouragé par le monarque pour poursuivre sa mission, il rencontre finalement l'empereur éthiopien en 1493. Une femme et une terre lui sont données mais, il a l'interdiction de retourner au Portugal. Il restera en Ethiopie jusqu'à sa mort, survenue trente ans plus tard.¹²¹ Mais cet empereur rencontré, était-il le roi légendaire tant recherché ? Et même s'il l'était bien, sommes-nous en mesure de dire qu'il a aidé les portugais dans leur projet de lutter contre l'Islam ? Rien n'est totalement sûr à ce propos. Toujours est-il que la recherche fut laborieuse et longue, moyennant d'énormes ressources d'investissements mais qui rapportèrent des intérêts politico-économiques.

En réalité, le mystère du « Prester John » ne fut pas résolu, du moins selon le rêve portugais. Boxer conclut sur une note qui privilégie plutôt un intérêt à caractère économique. Bien que le motif original des premiers voyages portugais reste difficile à préciser avec exactitude, et particulièrement ceux qui ont eu lieu en Afrique, il n'est pas exclu qu'ils étaient inspirés par la recherche du « Prester John » et l'or guinéen jusqu'au moment de la mort d'Henri. Pendant le règne de Joao II, ces deux motifs ont été renforcés par la soif des épices asiatiques.¹²² Même si le souci de la foi catholique transparaît dans cette recherche portugaise d'une grande envergure, il n'est pas exagéré de penser que l'aspect politico-économique a occupé une place de choix. Dans la mesure où un allié chrétien était susceptible de servir pour

¹¹⁸ Voir entre autres Alvares, *The Prester John of the Indies*, vol. 1, 2; Strandes, *The Portuguese Period in East Africa*, 3 ; Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 45-46 ; Isichei, *A History of Christianity in Africa*, 53.

¹¹⁹ De Azurara, *The Chronicle of the Discovery and Conquest of Guinea*, vol. 2, xix-xx ; Boxer, *The Portuguese Seaborne Empire*, 24 ; Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 46. Les deux premiers auteurs indiquent que le prince Henri a beaucoup dépensé pour ses expéditions. Ses ressources n'étant pas suffisantes, il a fait recours aux dettes qui ont été payées après sa mort par les membres de sa famille.

¹²⁰ Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 46.

¹²¹ Boxer, *The Portuguese Seaborne Empire*, 33-34 ; Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 51. Ce dernier auteur précise que l'empereur est Negus Iskender (1478-1494). Tout de même, il est surprenant de noter le désintéressement portugais au roi légendaire après la découverte de l'Inde. À ce propos Baur note: « *The climax of Portuguese enterprise was Vasco da Gama's expedition which reached India in 1498. It revealed to Europeans the real contours of 'the Indies': Ethiopia with its Prester John was now seen to be separated by a whole ocean from the true India. At Malindi da Gama entrusted two men with the mission of reaching the Ethiopian highlands via Somalia: they were unsuccessful but then it seemed that the Portuguese, once settled down in India proper, lost much of their interest in Prester John.* » Isichei reconnaît l'aventure de Pero Covilha qui, selon elle, serait arrivé en Ethiopie en 1494 au lieu de 1493. Voir à ce propos Isichei, *A History of Christianity in Africa*, 51. Voir aussi Alvares, *The Prester John of the Indies*, vol. 1, 2.

¹²² Boxer, *The Portuguese Seaborne Empire*, 36-37.

lutter contre la domination musulmane, les mêmes intérêts à caractère politique et commercial allaient être sauvegardés. Les démarches entreprises pour avoir l'accès à l'or, aux esclaves et aux épices n'étaient pas en opposition avec le souci de la foi. En ce sens, l'expérience missionnaire de l'Ethiopie pendant cette période ne peut pas échapper à ce contexte de conquête nourri par la soif économique.

2.2.3 L'EXPERIENCE MISSIONNAIRE EN ETHIOPIE

Des témoignages¹²³ font écho de la participation des moines éthiopiens au Concile de Florence en 1441, ce qui a facilité un dialogue d'échange et de coopération entre Rome, l'Ethiopie et le Portugal. Au temps du roi éthiopien Lebna Dengel (1508-1540), des signes de bonne relation et de respect sont constatés. Suite à un envoyé de ce roi en quête d'une alliance pour lutter contre les musulmans, un représentant permanent portugais vient s'installer dans le pays à partir de 1520. Cette arrivée est considérée comme le début d'une nouvelle ère de communication pendant près de cent ans entre l'Ethiopie et la chrétienté du monde extérieur. Dès le début et durant les six années de présence de Francisco Alvarez, aumônier à la cour, ce sera une période où règne confiance et estime mutuel. Ce fut aussi un temps d'appréciation des pratiques religieuses de part et d'autre. La partie portugaise était impressionnée par le nombre élevé d'églises et de monastères dans les villages. Et, en même temps, elle était étonnée par l'ordination conférée aux hommes mariés, aux petits garçons et même aux enfants. Notons que cette pratique était motivée par l'âge avancé de l'évêque qui voulait alléger le problème de l'Eglise au cas où un nouveau pasteur tarderait à être envoyé depuis l'Egypte. De son côté, le roi avait une grande estime de la liturgie latine célébrée par Alvarez. Celui-ci appréciait, à son tour, la liturgie éthiopienne malgré la présence de ce qu'il appelle une « dance barbare » dans certaines grandes fêtes.¹²⁴ Il faut reconnaître, dans la rencontre de ces deux liturgies, une expérience missionnaire équilibrée et positive basée sur le respect mutuel. Peut-être faut-il souligner un autre aspect, non moins intéressant, qui serait en rapport avec le calcul du monarque éthiopien. Sans aucun engagement concret de ces deux parties dans le débat théologique sur les deux natures du Christ et sur le célibat des prêtres, le roi était disposé à accepter la suprématie de Rome tout en privilégiant une alliance politique avec les princes chrétiens européens pour une croisade contre ses voisins musulmans. Mais, ce projet s'est avéré impossible en raison d'une désunion européenne. Cependant, ce constat amer ne l'empêcha pas de céder Massawa aux portugais pour leur base navale contre les musulmans, espérant en retour bénéficier du service des artistes et des médecins.¹²⁵ Jusqu'à cette phase, l'expérience missionnaire qui s'est déroulée sans difficulté majeure, restait acceptable. En fin de mission d'aumônier et de secrétaire d'Ambassade, vers 1526, Alvarez retourna dans son pays natal. Il s'en suivra une autre expérience.

Après le départ d'Alvarez, le pays fut marqué par une période d'instabilité due à l'attaque musulmane que redoutait le roi Dangel. Entre 1531 et 1543, une domination

¹²³ Alvares, *The Prester John of the Indies*, vol. 1, 1 ; Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 50.

¹²⁴ Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 51. La vie des prêtres mariés en Ethiopie était jugée exemplaire. Pour la période de la mission d'Alvarez et sa description du mariage monogamique des prêtres sans possibilité de se remarier en cas de décès de la première épouse, voir également Alvares, *The Prester John of the Indies*, vol 1, 1, 119-120.

¹²⁵ Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 51-52.

musulmane fait rage. Ce terrible événement traumatisant entraîna une lourde perte tant dans le Christianisme que dans toute la nation. À la demande du roi d'une aide européenne pour faire face à ce danger, une occasion se présentait pour le Portugal qui avait été à la recherche d'un roi chrétien dans la région. L'arrivée de la flotte portugaise à Massawa en 1541, avec une armée d'environ quatre cent combattants, allait trouver toute l'Ethiopie en deuil avec un nombre important de personnes ayant abandonné la foi chrétienne pour se convertir à l'Islam.¹²⁶ À sa libération, le pays s'estime en dette avec ses nouveaux maîtres. L'autorité portugaise, associant expéditions et mission, en profite pour envoyer des évêques Jésuites¹²⁷ dans une Ethiopie apparemment conquise. Alors qu'Isichei retient deux cas d'évêques marqués par une attitude diamétralement opposée,¹²⁸ Baur, Sundkler et Steed s'accordent sur deux autres évêques qui ont efficacement entretenu une bonne expérience missionnaire¹²⁹ en Ethiopie et un troisième qui a multiplié les erreurs pastorales¹³⁰ pour aboutir finalement à une situation désastreuse. Le roi Faciladas (1632-1665) qui prit la relève après l'abdication de son père, de fait, jugea impossible de tolérer la foi chrétienne. Une persécution des missionnaires fut systématique. Les uns sont déportés, les autres sont vendus aux étrangers et d'autres encore sont tués en les accusant de désobéissance. Il en fut de même pour les éthiopiens qui refusèrent d'abandonner la foi catholique. Ainsi, l'expulsion des missionnaires Jésuites en 1632 marque la fin de tout un siècle de contact officiel entre l'Ethiopie et la chrétienté occidentale. Il faudra attendre deux siècles pour une ère nouvelle initiée en 1830 par les missionnaires protestants¹³¹ en vue d'une reprise de contact. Avec regret, nous constatons que

¹²⁶ Ibid., 52 ; Sundkler and Steed, *A History of the Church in Africa*, 74-75. Voir aussi Isichei, *A History of Christianity in Africa*, 51.

¹²⁷ Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 53-54 ; Sundkler and Steed, *A History of the Church in Africa*, 75-76. Pour Sundkler et Steed, cet envoi constitue un défi pour le patriarche d'Alexandrie et son représentant en Ethiopie en raison d'une relation préexistante entre les deux Eglises d'Alexandrie et d'Ethiopie.

¹²⁸ Isichei, *A History of Christianity in Africa*, 51. D'une part, il y a Pedro Paez, un évêque Jésuite remarquablement linguiste. D'autre part, on a un autre évêque dont le nom n'est pas précisé, mais qui pourrait répondre aux critères d'Afonso Mendez. Son attitude d'arrogance n'allait pas manquer de causer des ennuis.

¹²⁹ Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 53 ; Sundkler and Steed, *A History of the Church in Africa*, 75-76. Il s'agit d'André Oviedo et de Pedro (ou Pero) Paez. Le premier eut une belle rencontre dans une atmosphère de politesse avec le roi qui l'introduit dans le débat théologique concernant surtout la christologie alexandrine et le rite éthiopien. Pendant ses 22 ans dans le pays, il a impressionné la population par sa vie exemplaire mais n'a converti personne. Quant à Paez qui arriva en 1603, éloquent et de haute culture ecclésiale, exerça une grande influence dans le pays. Impliqué personnellement dans le débat théologique sur les deux natures dans la personne du Christ, il parvient à convaincre la cour sur les erreurs unionistes. Il amène le roi Susenyos (1626-1632) à la foi catholique. La dernière étape de conversion du monarque, malheureusement, coïncide avec l'année de la mort de l'évêque en 1632. C'est cette même année aussi que le roi abdiqua en faveur de son fils.

¹³⁰ Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 54 ; Sundkler and Steed, *A History of the Church in Africa*, 76. Il s'agit d'Afonso Mendez. Il fut marqué par son imprudence dans la pastorale des sacrements. Il exigeait un nouveau baptême pour les fidèles selon le rite romain. Pour les diacres, les prêtres et les moines qu'il considérait comme des schismatiques, il fallait une nouvelle ordination. Le rite éthiopien de circoncision devait être aboli. Son attitude provoqua des rebellions successives qui aboutirent à une guerre civile. Le roi Susenyos fut obligé d'intervenir avec sa proclamation de 1632 qui recommande à la population de retourner à la foi de leurs ancêtres. Par contre, Sundkler et Steed font mention, sans préciser les noms, de deux autres évêques qui, eux aussi, n'ont pas eu une bonne relation dans le pays. Le premier, sans éducation requise et d'une autorité maladroite, fut rapidement exilé. Le second qui pensait à imposer l'orthodoxie n'a rien réussi dans ce sens.

¹³¹ Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 54. L'auteur note que l'absence des contacts officiels entre l'Ethiopie et l'Europe presque pendant deux cent ans d'isolement ne signifie pas qu'il n'y avait pas des essais. Mais toutes les initiatives entreprises par Rome n'aboutirent pas à des résultats palpables. Des missionnaires

les efforts de certains agents pastoraux ont été ruinés par l'imprudence des autres. Une expérience missionnaire bien commencée, s'arrêtera durant des siècles uniquement en raison de l'absence de dialogue. Mais, qu'en est-il exactement de la situation de l'autre côté de l'Afrique dans le royaume du Congo ?

2.3 L'EXPÉRIENCE DU CHRISTIANISME DANS LE ROYAUME DU CONGO

Le royaume du Congo fait partie de l'Afrique de l'Ouest. Parler du Christianisme dans cette zone exige de focaliser l'attention sur le début de son évangélisation et sur le rôle des différents intervenants. Ce choix permet de situer le royaume et d'évaluer le processus suivi et marqué par les défis perçus dans son rapport avec le message évangélique. Une note synthétique permet d'apprécier l'expérience en termes d'échec ou d'insuccès.

2.3.1 LE ROYAUME DU CONGO ET LES DÉBUTS DE SON ÉVANGÉLISATION

La tradition situe la fondation du royaume du Congo entre les 13^{ème} et 15^{ème} siècles. Cette action est souvent attribuée à Ntinu Wene et parfois à Lukeni. Apparemment, l'avènement du royaume résulte d'une querelle familiale suivie d'une scission et d'une émigration.¹³² Quant à l'histoire lointaine de son Christianisme, elle débute avec l'arrivée des portugais vers 1482/1483 sous le règne du roi Nzinga Nkuwu.¹³³ À cette époque, ce royaume semble être le plus important de la région et à côté de celui du Bénin, le plus puissant de

Franciscains et Capucins le payèrent cher avec la mort en chemin ou dans le pays même. À propos de cet isolement, voir aussi Sundkler and Steed, *A History of the Church in Africa*, 76-78.

¹³² Jean-François Cuvelier, *L'ancien royaume de Congo. Fondation, découverte, première évangélisation de l'ancien royaume de Congo. Règne du grand roi Affonso Mvemba Nzinga* (Paris: Desclée, 1946), 9-18 ; William Graham Lister Randles, *L'ancien royaume du Congo. Des origines à la fin du XIX^e siècle* (Paris: Mouton & Co, 1968), 17-18 ; Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 55-56 ; Jean Mpisi, *Le cardinal Malula et Jean Paul II. Dialogue difficile entre l'Eglise 'africaine' et le Saint-Siège* (Paris: L'Harmattan, 2005), 11. Cuvelier donne une description plus détaillée et précise la période de la fondation du royaume. Il opte pour le 13^{ème} siècle. Mpisi hésite entre le 13^{ème} et le 14^{ème} siècle. Randles, qui attribue la fondation à Lukeni, la situe entre le début du 14^{ème} siècle et le début du 15^{ème} siècle. Mais il a l'avantage d'exposer les diverses versions de l'événement. Afonso, nom d'un des rois du Congo, devient souvent Affonso comme c'est le cas avec Cuvelier.

¹³³ Cuvelier, *L'ancien royaume de Congo*, 17, 255-256 ; Jean-François de Rome, *La fondation de la mission des Capucins au royaume du Congo (1648)* (Paris: Beatrice-Nauwelaerts, 1964), vii ; François Bontinck, "Ndodidiki Ne-Kinu a Mubemba. Premier évêque kongo (c.1495-c.1531)," *Revue Africaine de Théologie* 3, no. 6 (1979): 150 ; François Bontinck, *L'évangélisation du Zaïre. Radio-causeries historiques* (Kinshasa: Limete Saint Paul Afrique, 1980), 11 ; Randles, *L'ancien royaume du Congo*, 87, 90 ; Sigbert Axelsson, *Culture Confrontation in the Lower Congo. From the Old Congo Kingdom to the Congo Independent State with Special Reference to the Swedish Missionaries in the 1880's and 1890's* (Falköping: Gummessons, 1970), 43 ; Comby, *Deux mille ans d'évangélisation*, 117 ; Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 55-56 ; Isichei, *A History of Christianity in Africa*, 45, 63 ; Sundkler and Steed, *A History of the Church in Africa*, 49 ; Mpisi, *Le cardinal Malula et Jean Paul II*, 11 ; Flavien Malu Nkay, *La mission chrétienne à l'épreuve de la tradition ancestrale (Congo belge, 1891-1933). La croix et la chèvre* (Paris : Karthala, 2007), 11, 382. Il y a quelques petites divergences sur la date du premier contact entre les congolais et le monde occidental. Alors que certains auteurs parlent de l'année 1482 (Cuvelier, Jean-François de Rome, Baur et Comby), d'autres retiennent 1483 comme une année de référence (Bontinck, Randles, Mpisi, Isichei, Sundkler et Steed). Nzinga Nkuwu, qui par ailleurs est le père de Nzinga Mbemba devenu plus tard Afonso par le baptême, est le premier roi historique connu. Contrairement à l'indécision de Baur qui affirme que Nzinga Nkuwu est le fils du fondateur Ntinu Wene ou le 8^{ème} successeur, Cuvelier semble être plus sûr en affirmant qu'il y eut six rois entre le temps de la fondation du royaume et l'arrivée des européens. En suivant la tradition orale, Axelsson estime qu'il doit y avoir quatre dirigeants entre Ntinu Wene et Nzinga Nkuwu qui était au pouvoir en 1482. Cette information semble être en accord avec celle de Cuvelier dans la mesure où ce dernier fait entrer dans son calcul Ntinu et Nkuwu. En pratique, l'historiographie parle de la 1^{ère} évangélisation du Congo (de 1490 à 1880) et de la 2^{ème} dès l'année 1880.

l'Afrique noire du point de vue politique, économique et culturel. Il englobe la partie occidentale du Congo-Kinshasa constituée par l'actuelle province du Bas-Congo et le district du Kwango dans la province de Bandundu, le Congo-Brazzaville et le nord de l'Angola. Doté d'une administration centralisée avec sa capitale à Mbanza Kongo dans l'actuel Congo-Kinshasa, il est divisé en six provinces. À côté de ces composantes administratives, toutefois, il y a six autres entités géographiques autonomes qui entretiennent une relation de dépendance à l'égard de la capitale du royaume dans la mesure où leurs gouverneurs sont nommés par le roi du Congo en accord avec les notables locaux.¹³⁴ Pour Jean-François Cuvelier, ce royaume s'étendait sur un territoire de 500 km de large et 600 km de long dès le 15^{ème} siècle,¹³⁵ une étendue largement inférieure à l'actuelle République Démocratique du Congo.

À la rencontre des portugais et des populations congolaises, deux sortes de sentiments se mêlent. Pour les premiers, ce royaume est un nouveau territoire qu'il faut absolument faire sortir du paganisme par l'évangélisation. Pour la population locale, ces nouveaux venus leur font penser à leurs ancêtres. Ceux-ci, selon la croyance populaire, ont leur demeure dans l'Océan et possèdent des corps métamorphosés de couleur blanche. Pour les congolais, ces visiteurs venant de l'Océan seraient des messagers des ancêtres pour annoncer un avenir meilleur,¹³⁶ bien que rien n'indique qu'ils soient considérés comme des descendants du héros-fondateur.¹³⁷ Concernant l'accueil congolais de ces étrangers, Bontinck assure qu'il fut amical et encourageant malgré l'étonnement du début et contrairement à la réaction hostile rencontrée dans d'autres endroits.¹³⁸ Cet esprit d'hospitalité est peut-être exagéré dans le but de masquer les difficultés. Le premier handicap devait venir du côté de la langue de communication. Même si plusieurs auteurs relatent certains faits de façon positive, leurs termes interrogent. Peut-être, y a-t-il lieu de parler d'incidents providentiels. Pour exemple, au terme de la première expédition, chaque camp se doit de retenir quelques membres de l'autre groupe. Alors que quatre messagers du Christianisme sont retenus dans la capitale du royaume, le capitaine de l'expédition part pour Lisbonne avec le même nombre d'otages.¹³⁹

¹³⁴ Mpsi, *Le cardinal Malula et Jean Paul II*, 11. Les provinces du royaume du Congo à l'époque sont : Mbamba, Mbata, Mpangu, Mpemba, Nsundi et Soyo. À côté de ces provinces, d'autres entités qui entrent en relation avec la capitale sont : Ambundu, Matadi, Musulu, Nkusu, Wando et Wembo. Voir aussi Randles, *L'ancien royaume du Congo*, 20.

¹³⁵ Cuvelier, *L'ancien royaume de Congo*, 18. En incluant d'autres territoires que les rois congolais s'attribuent, pour l'auteur, toute l'étendue s'estimerait de 1400 à 1700 km de longueur.

¹³⁶ Comby, *Deux mille ans d'évangélisation*, 120 ; Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 56 ; Mpsi, *Le cardinal Malula et Jean Paul II*, 11 ; Nkay, *La mission chrétienne à l'épreuve de la tradition ancestrale*, 383.

¹³⁷ Randles, *L'ancien royaume du Congo*, 89.

¹³⁸ Bontinck, *L'évangélisation du Zaïre*, 12.

¹³⁹ Bontinck, "Premier évêque kongo," 150-151 ; Bontinck, *L'évangélisation du Zaïre*, 12-13 ; Randles, *L'ancien royaume du Congo*, 90 ; Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 56 ; Sundkler and Steed, *A History of the Church in Africa*, 49 ; Kabolo Iko Kabwita, *Le royaume Kongo et la mission catholique*, 93. Baur semble croire que les premiers contacts officiels ne furent pas amicaux. Sundkler et Steed préfèrent adoucir la situation en affirmant que Diogo Cao est retourné à Lisbonne avec quatre congolais pour leur apprendre la langue en vue d'une future fonction d'interprètes. Bontinck est du même avis lorsqu'il écrit que ces quatre notables otages sont embarqués « dans le but de leur montrer le Portugal et de leur apprendre sa langue, afin qu'ils puissent servir d'interprètes dans les futures relations avec leur pays. » Mais Randles semble être réaliste. Pour lui, Diogo a embarqué les otages en croyant que la délégation envoyée au roi congolais a été retenue de force ou tuée. Notons que pour ce qui est des dates de la rencontre, les auteurs divergent. Baur pense que la première rencontre officielle portugais-congolaise eut lieu probablement en 1485 et que c'est à ce moment que les otages furent conduits à Lisbonne pour revenir en 1487. Bontinck, Randles, Sundkler et Steed sont d'avis que les otages sont partis en 1483. Les deux premiers auteurs précisent qu'ils sont ramenés lors de la deuxième expédition de Diogo

Providentiellement, ces captifs bénéficient d'un bon traitement de part et d'autre. Au moment où le roi congolais considérait le groupe des portugais comme faisant partie de ses propres fils, son homologue recevait les otages africains avec honneur et respect tout en les préparant pour le service futur d'interprètes. À leur retour, ils sont en admiration de l'expérience chrétienne vécue au Portugal et ils s'engagent au service du Christianisme naissant dans leur pays comme premiers évangélisateurs.¹⁴⁰ De ce point de vue, on peut dire que la première évangélisation du Congo a été réalisée par les deux parties dès le départ. Les missionnaires demandés par Nzinga Nkuwu et envoyés en 1491¹⁴¹ trouvèrent un terrain plus ou moins préparé. De fait, les hauts responsables dans le royaume étaient prêts pour le baptême à leur arrivée. Ce constat est en accord avec la tradition qui atteste qu'il y eut des signes d'une catéchèse faite probablement par le groupe qui avait été présent sur place lors de la première rencontre de deux peuples et qui, vraisemblablement, comprenait un prêtre. C'est aussi ce que semble révéler la lettre d'Afonso qui est citée par Baur confirmant que le roi portugais avait précédemment envoyé des gens pour préparer le royaume à la réception de la foi.¹⁴² En d'autres termes, les missionnaires officiels sont venus consolider et continuer l'évangélisation commencée quelques années auparavant.

Pour des raisons apparemment stratégiques, la cible prioritaire de l'action évangélisatrice dès les débuts fut le gouverneur de Soyo.¹⁴³ Cet intérêt est dicté par le fait qu'il contrôle la zone d'entrée du royaume avec le port de Mpinda situé sur le fleuve Congo dans sa province. Connaissant la nouvelle religion pour en avoir débattu avec le haut responsable du royaume, il se décide de cheminer vers la foi. Baptisé le 3 avril 1491, il choisit le nom de Manuel en souvenir du roi portugais. Un mois plus tard, le 3 mai, le roi du Congo Nzinga Nkuwu reçoit également le baptême avec le nom de Joao. Ensuite, ce sera le tour de son fils Nzinga Mvemba qui prendra le nom d'Afonso.¹⁴⁴ Baur est d'avis que par le baptême du roi,

vraisemblablement en 1485 pour servir comme interprètes. Nous pensons que Baur est moins convaincant sur les dates qu'il avance ici.

¹⁴⁰ Bontinck, "Premier évêque kongo," 150-151 ; Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 56. Baur suggère que le roi portugais a bien accueilli les otages en vue d'entamer les démarches visant à faire du roi congolais un allié dans la recherche du Prester John.

¹⁴¹ Jean-François de Rome, *La fondation de la mission des Capucins au royaume du Congo*, vii ; Bontinck, *L'évangélisation du Zaïre*, 11 ; Comby, *Deux mille ans d'évangélisation*, 117, 119 ; Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 56 ; Sundkler and Steed, *A History of the Church in Africa*, 49. Bontinck, Sundkler et Steed sont d'avis que l'évangélisation proprement dite et officielle du Congo a commencé en 1491, laquelle année le roi fut baptisé. Jean-François de Rome et Comby situent l'envoi des missionnaires en 1490. Comby estime que le roi portugais a envoyé « une véritable expédition missionnaire » comprenant des prêtres, des moines, des soldats, des maçons, des charpentiers et des objets de piété. Il reconnaît qu'il s'agit d'un « modèle réduit de la société européenne, [...] exporté, afin de pouvoir façonner la société et la civilisation du Congo à son image. »

¹⁴² Bontinck, *L'évangélisation du Zaïre*, 11 ; Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 56-57. Bontinck estime que le premier prêtre à poser son pied sur le sol congolais était un aumônier de la flotte portugaise. Il est venu au bord des navires sous le commandement de Diogo Cao en 1483.

¹⁴³ Bontinck, *L'évangélisation du Zaïre*, 11-12 ; Randles, *L'ancien royaume du Congo*, 91-93. Les premiers contacts eurent lieu à l'embouchure du fleuve Congo dans la province de Soyo, une région nord-ouest de l'actuelle Angola habitée par les Solongo. Le gouverneur de Soyo, déjà vieux, sollicita lui-même le baptême qu'il considérait comme un rite de rajeunissement tout en refusant à son peuple de l'imiter avant le baptême du roi. Cette attitude nourrit des doutes sur sa réelle motivation pour la conversion.

¹⁴⁴ Jean-François de Rome, *La fondation de la mission des Capucins au royaume du Congo*, vii. Bontinck, "Premier évêque kongo," 151-153 ; Comby, *Deux mille ans d'évangélisation*, 119 ; Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 56-57 ; Sundkler and Steed, *A History of the Church in Africa*, 50 ; Mpisi, *Le cardinal Malula et Jean Paul II*, 12 ; Nkay, *La mission chrétienne à l'épreuve de la tradition ancestrale*, 11. Bontinck

exemple suivi par une foule immense, le Congo devient officiellement un royaume chrétien pour le rester durant de nombreux siècles.¹⁴⁵ Mpisi se réfère à cet événement pour évoquer la primauté du Congo dans le Christianisme africain en s'appuyant sur la « coutume chrétienne occidentale » selon laquelle un pays devient automatiquement chrétien quand son roi se fait baptiser. Du fait que « [...] le royaume du Kongo est le premier Etat africain déclaré chrétien, le Congo-Kinshasa, dont il émane, est désormais considéré comme le fils aîné de l'Eglise catholique en Afrique »¹⁴⁶ noire. D'aucuns peuvent rétorquer face à cette assertion pour attribuer ce même droit d'aînesse au Congo-Brazzaville et à l'Angola qui faisaient partie du même royaume et qui, *ipso facto*, étaient sous l'autorité du roi converti. L'auteur congolais exclut cette éventuelle revendication en se référant à la décision de Rome qui a tranché en faveur du Zaïre, argument qui justifiera le choix de Jean Paul II pour sa première visite dans un pays africain.¹⁴⁷ Sans toutefois insister sur cette primauté, nous acquiesçons sur l'importance de la place occupée par ce pays dès les débuts de l'évangélisation de l'Afrique noire. L'engagement de l'un de ses rois en faveur de la nouvelle religion est incontestable.

2.3.2 AFONSO : DILEMME ET COMBAT D'UN ROI CHRÉTIEN

Avec le baptême de ses hauts responsables en 1491, une ère nouvelle venait de s'ouvrir pour le royaume du Congo. Cependant, dès 1495, les ennuis débiteront pour le jeune prince Nzinga Mvemba¹⁴⁸ désormais Afonso. En raison d'accusations et de dénonciations des chrétiens considérés comme des personnes dangereuses au service de l'autorité étrangère, son père a dû l'envoyer dans la province de Nsundi où il fut accompagné par quelques

offre une explication intéressante des prénoms retenus lors du baptême. En effet, écrit-il, « lors de son baptême, le roi reçut le nom de Jean : Joao, Dom Joao, Donzwau. Les six notables qui acceptèrent le baptême avec lui, adoptèrent également un prénom chrétien, précédé du titre honorifique : Dom. C'est donc dès le début de la christianisation, que prit naissance la séculaire coutume des 'santu', [...] le port d'un prénom chrétien africanisé, précédé de Dom, également africanisé en : Ndo ou Do : Donzwau, Ndontoni (Dom Antonio), etc. » Par ailleurs, le terme honorifique Dom est dérivé du latin Dominus. Voir à ce propos Bontinck, *L'évangélisation du Zaïre*, 12-13. Alors que la date du baptême du roi Nzinga Nkuwu est fixée au 3 mai 1491 de façon plus ou moins sûre (Jean-François de Rome, Baur, Mpisi, Bontinck, Sundkler et Steed), il faut une nuance pour ce qui concerne son fils. Certains auteurs pensent qu'il fut baptisé avec son père (Baur et Mpisi), d'autres affirment que son tour avec la reine a suivi rapidement (Sundkler et Steed). Jean-François de Rome et Comby retiennent seulement l'année pour le baptême du roi et rien sur son fils. Boninck avoue son ignorance sur la date du baptême d'Afonso pour suggérer qu'il l'aurait reçu à Mbanza Nsundi, ce qui serait invraisemblable puisque la raison principale de son exil est en rapport avec son baptême. Mais il y a plus de chance qu'il ait été baptisé dans la même année que son père, le roi Nzinga Nkuwu.

¹⁴⁵ Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 57 ; Nkay, *La mission chrétienne à l'épreuve de la tradition ancestrale*, 11.

¹⁴⁶ Mpisi, *Le cardinal Malula et Jean Paul II*, 12 ; Voir aussi Bontinck, *L'évangélisation du Zaïre*, 14 ; Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 57, 444 ; Mpisi, *Jean Paul II en Afrique (1980-2000)*, 28. Tous ces auteurs font remonter l'expression en rapport avec le droit d'aînesse à Paul VI. Baur le précise en ces termes : "Zaire, after Sudan and Algeria the largest country of Africa, has also the largest number of Christians [...] Pope Paul VI honoured it with the title 'The eldest son of the Church in Black Africa', referring to its 500-year Christian history that began with the ancient Christian kingdom of the Kongo." Par ailleurs, Bontinck évoque la double face du royaume chrétien congolais. Bien qu'officiellement ce royaume fût chrétien dès 1491, cela ne veut pas dire que sa population ait changé son style et rythme de vie. Une réaction des traditionalistes a fait que la partie favorable à la nouvelle religion s'installe dans la province de Nsundi avec le prince Afonso. Voir à ce propos Bontinck, *L'évangélisation du Zaïre*, 15.

¹⁴⁷ Mpisi, *Jean Paul II en Afrique (1980-2000)*, 28 ; Mpisi, *Le cardinal Malula et Jean Paul II*, 12.

¹⁴⁸ Mvemba, Mubemba et Mbemba sont des noms interchangeables pour la même personne selon les auteurs. Voir à ce propos Bontinck, "Premier évêque kongo," 150 ; Sundkler and Steed, *A History of the Church in Africa*, 50 ; Mpisi, *Le cardinal Malula et Jean Paul II*, 12.

missionnaires. L'attribution de statut de gouverneur de cette zone à l'intérieur du royaume, ne compense pas sa peine. Tout en acceptant cette épreuve au nom de sa foi, il souffre de cet exil l'éloignant de son père qui décèdera en 1506. Son demi-frère Nzinga Mpanzu, sera désigné par les notables pour lui succéder mais Afonso vit cette désignation comme une usurpation. Il décide alors d'entrer en guerre pour conquérir le pouvoir.¹⁴⁹ La tradition relate sa victoire obtenue de façon miraculeuse. En effet, selon la légende, il aurait planifié son attaque avec trente sept chefs et quelques serviteurs, tous chrétiens. Avant d'engager le combat, son armée se serait agenouillée pour invoquer l'aide de l'apôtre Jacques, patron du Portugal. Soudainement, la partie adverse se serait enfuie. L'usurpateur aurait été capturé et tué tandis que ses soldats rescapés auraient été pardonnés. Selon les graciés, la fuite aurait été provoquée par l'apparition d'une croix blanche dans le ciel, de Saint Jacques et d'une foule nombreuse de guerriers. Fort de cette conviction, Afonso estime avoir une lourde dette de remerciement envers la providence divine et il invite son peuple à toujours faire mémoire de cette victoire.¹⁵⁰ Néanmoins, le déroulement des événements est peut-être différent de cette description qui semble être un peu moins réaliste et veut ignorer les enjeux du moment. Mpisi reconnaît qu'Afonso a succédé à son père non sans avoir mené une « sanglante bataille » contre son rival. Ce prince chrétien aurait reçu un grand soutien des portugais pour anéantir la force de son frère païen.¹⁵¹ Rien n'empêche de penser que la conviction d'une victoire miraculeuse et ce soutien portugais constituent une clé pour comprendre son attitude radicale en faveur de la foi chrétienne. Il ne néglige pas la force spirituelle et militaire qui lui a permis de vaincre son ennemi.

Arrivé sur le trône avec un esprit de croyant, le nouveau monarque veut consolider la chrétienté du royaume et enraciner son pouvoir dans la culture chrétienne. Pour cela, il s'implique personnellement dans la destruction des symboles idolâtriques en les brûlant. À leur place, une église est érigée en l'honneur du Sauveur et les fétiches sont remplacés par le signe de la croix. Mbanza Congo change de nom en faveur de Sao Salvador. Apparemment, comme Baur semble le suggérer, il y a lieu de détecter chez lui un souci de vouloir perpétuer le culte de ses ancêtres dans la ligne chrétienne, ce qui ferait penser à un esprit plus ou moins syncrétiste. Sa décision de construire une église sur la tombe de ses pères dans la forêt de Mbvila où il prévoyait son enterrement et celui de ses proches descendants expliquerait ce point de vue. Il en est de même de l'importance donnée à la date du 25 juillet. Solennité de Saint Jacques initialement, elle devient une fête nationale et le symbole suprême de sa conquête du pouvoir.¹⁵² Suite à ses pratiques et à son attitude générale, des sources concordantes confirment l'esprit qui le guide. Se référant principalement aux témoignages du prêtre portugais, Baur estime que nous sommes en présence d'un roi déterminé à faire avancer

¹⁴⁹ Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 57 ; Mpisi, *Le cardinal Malula et Jean Paul II*, 12. Mpisi précise qu'avant sa mort, Nzinga Nkuwu avait abandonné la foi chrétienne pour retourner dans la religion de ses ancêtres. On peut penser que les traditionalistes qui avaient été à l'origine de l'exil d'Afonso ont continué à exercer leur pression et ont eu une influence pour le revirement du monarque. Pour ce retour aux pratiques traditionnelles, Voir aussi Bontinck, *L'évangélisation du Zaïre*, 14.

¹⁵⁰ Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 57-58. Il semble que le prince a une ferme conviction selon laquelle la force ne se trouve pas dans le nombre de ses soldats mais plutôt dans les mains du Seigneur.

¹⁵¹ Mpisi, *Le cardinal Malula et Jean Paul II*, 12.

¹⁵² Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 58. Une église construite sur la tombe des parents et dédiée à Notre Dame des victoires rappelle les victoires estimées miraculeuses du roi.

son peuple vers le progrès et qui considère la foi chrétienne comme un atout essentiel pour y parvenir. Ce monarque croit à l'efficacité de la fraternité chrétienne. Il est fortement apprécié pour son souci de la justice et de l'éducation.¹⁵³ Pour Mpisi, tout le règne d'Afonso (1506-1543) fut marqué par un désir de christianiser son royaume. Il voulait le moderniser même s'il fallait se battre contre les siens et souvent en reniant l'essentiel de ses coutumes pour se conformer aux exigences portugaises.¹⁵⁴ Ce roi se trouve devant un dilemme avec tiraillement de deux côtés. Sa tranquillité n'est assurée ni par son peuple, ni par ses partenaires étrangers.

Le monarque estime que la foi chrétienne est le moyen le plus approprié pour atteindre le cœur de son peuple. Pour donner corps à cette conviction et pour concrétiser son engagement, il introduit à titre personnel l'habitude de délivrer une instruction à la fin de chaque messe après avoir sollicité la bénédiction du prêtre. Toutefois, il était conscient qu'il devait se procurer des « prédicateurs professionnels, » ce qui l'obligeait à solliciter l'envoi des missionnaires suffisamment formés. Dans la plupart des cas, ces derniers furent malheureusement indignes de leur tâche. Leur contre-témoignage a été plutôt un fardeau lourd qu'un secours. À compter de 1508, les mœurs des missionnaires portugais créent plus de difficultés au roi que celles occasionnées par son peuple non encore converti. Ces envoyés, bien reçus avec enthousiasme et présentés comme des modèles, menaient une vie parfois scandaleuse avec des filles esclaves. Aux yeux des détracteurs, tout ce qui est en rapport avec la nouvelle religion apparaît simplement comme un mensonge.¹⁵⁵ Dans ces conditions, le processus d'évangélisation ne paraît pas très crédible. Par ailleurs, les traditionnalistes se sentaient gravement offensés et menacés par les initiatives du roi en faveur du Christianisme. Pour eux, leur monarque les a trahis et il est devenu une personne indésirable à éliminer, tentative que les rebelles n'arrivent pourtant pas à mettre à exécution.¹⁵⁶ Du côté des expatriés, il existe aussi un certain malaise. Contrairement à l'attitude de la communauté locale portugaise qui veut un roi à la fois favorable à ses intérêts et à l'assimilation des africains à la culture européenne, Afonso est opposé au commerce des esclaves et il veut que son royaume soit indépendant du Portugal.¹⁵⁷ Le résultat de sa démarche n'est pas palpable.

Au sein de l'Eglise, le roi n'est pas davantage satisfait. Fier d'avoir su imposer la tradition catholique dans son royaume, il croyait que son projet de promouvoir une Eglise congolaise ne dépendant plus d'un épiscopat étranger était une bonne orientation. Il n'obtiendra qu'une ordination épiscopale insignifiante et même controversée de son fils¹⁵⁸ avec un statut qui ne correspond en rien à son désir, ce qui explique encore une fois son dilemme. Va-t-il continuer avec son zèle apostolique initial ? Sur le terrain, il est déçu par les missionnaires portugais. Au niveau de l'administration centrale de l'Eglise, son souhait le plus cher est ignoré. Avec son peuple, les opposants à sa pratique chrétienne semblent recevoir un encouragement indirect par ces deux réalités. Le roi paraît être dans l'impasse. Mais l'implication du refus du Saint-Siège d'ériger un évêché propre pour le Congo mérite ici une attention particulière.

¹⁵³ Ibid., 61.

¹⁵⁴ Mpisi, *Le cardinal Malula et Jean Paul II*, 12-13.

¹⁵⁵ Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 58-59.

¹⁵⁶ Ibid., 58.

¹⁵⁷ Ibid., 60-61.

¹⁵⁸ Mpisi, *Le cardinal Malula et Jean Paul II*, 13.

En optant pour une christianisation de son royaume, le plus grand espoir d'Afonso était d'avoir une hiérarchie congolaise capable de mener elle-même l'action évangélisatrice. Pour cette raison, il envoya au Portugal son fils Henrique avec d'autres jeunes du pays pour une formation en vue du sacerdoce.¹⁵⁹ Ayant été jugé brillant, le jeune prince fut recommandé au pape par le roi portugais pour une ordination épiscopale. Alors que le pontife accueille favorablement la proposition, les cardinaux et les évêques romains s'opposent farouchement à cette promotion d'un africain qui, selon la plupart, ne remplit aucun des trois critères pour l'office. Il n'a ni l'âge requis, ni la noblesse de naissance, ni les mérites personnels exceptionnels. Pour ne pas décevoir l'autorité portugaise, le pape s'impose moyennant les dispenses nécessaires et donne à l'Afrique noire son premier évêque. Il sera consacré en 1521 à l'âge de vingt six ans, seulement une année après son ordination sacerdotale.¹⁶⁰ Malheureusement, ce nouveau prélat n'a pas de siège dans son pays. Il lui est attribué le Diocèse mythique d'Utique, dans les environs de Carthage en Tunisie, devenu depuis longtemps le fief des musulmans qu'il doit désormais convertir mais sans obligation d'y résider. Une mission presque impossible dans la mesure où sa résidence est fixée dans le Diocèse de Funchal, créé en 1514 pour regrouper tous les territoires nouvellement découverts par le Portugal, et qui est dirigé par un évêque portugais. Celui-ci doit veiller sur ce jeune évêque, qui n'est officiellement que son auxiliaire, et pourvoir à ses besoins. Pratiquement, la dépendance du Congo reste saine et sauve malgré ce que certains auteurs considèrent comme une sorte de libération opposant l'autorité épiscopale de Lisbonne et celle de Funchal.¹⁶¹ Ce n'est qu'une déception totale pour le roi congolais qui se voit refuser l'obtention du siège épiscopal tant désiré pour son royaume. Il est obligé de demander une faveur à son homologue portugais pour lui envoyer son fils. Sans se référer à Rome ni à ses dispositions concernant la résidence de l'évêque, une suite favorable est réservée à la requête et, toujours

¹⁵⁹ Bontinck, *L'évangélisation du Zaïre*, 153-156 ; Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 59 ; Mpisi, *Le cardinal Malula et Jean Paul II*, 16. Mpisi pense que ce désir du roi de voir la christianisation conduite par un clergé congolais équivaut à un souhait d'africanisation de l'Eglise. On peut ici parler de cet esprit lointain d'une africanisation même s'il ne s'agissait que d'un seul royaume envisagé. En ce qui concerne la date du départ de Dom Henrique pour les études, Baur hésite entre 1506 et 1508. Le point de vue de Bontinck qui suggère 1509 semble être plus convaincant.

¹⁶⁰ Bontinck, "Premier évêque kongo," 159-163 ; Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 59 ; Mpisi, *Le cardinal Malula et Jean Paul II*, 16-17. Mpisi et Bontinck offrent une explication importante sur les raisons de l'opposition à la promotion du fils du roi. Il faut se situer ici dans le contexte général du 5^{ème} Concile œcuménique de Latran (1512-1517) et celui du 3^{ème} en 1179. Par la constitution *Supernae Dispositionis* du 5 mai 1514 sur la réforme de la Curie, les décrets du 3^{ème} Concile du Latran (1179) en rapport avec les conditions requises pour un candidat à l'épiscopat avaient été confirmés. Le candidat devait être âgé de trente ans. Sa noblesse de naissance ou ses mérites exceptionnels pouvaient justifier une dispense, mais là encore seulement si le candidat a atteint l'âge de 26 ans. Henrique n'avait que 23 ans en 1518 au moment de la demande du roi portugais. Il est aussi accusé d'être né au sein d'un mariage illégitime de son père adultère et on doute de sa maîtrise de la théologie et du latin. Pour ce point de faiblesse académique, le pape recommandait au roi portugais d'adjoindre au nouvel évêque quelques personnes compétentes en théologie et en droit canon.

¹⁶¹ Bontinck, "Premier évêque kongo," 159, 161 ; Mpisi, *Le cardinal Malula et Jean Paul II*, 17-18. Pour Bontinck, le Congo paraît politiquement indépendant et faisait partie du Diocèse de Funchal (Madère) soumis au système du *Padroado* royal. Mpisi estime que la décision en faveur d'Henrique est en quelque sorte « libératrice pour le Congo, puisque celui-ci ne dépendrait plus désormais de l'archevêque de Lisbonne. » Mais en même temps, il est d'avis que la dépendance envers le Portugal se confirme. Pour lui, il est à soupçonner que le refus de l'évêché congolais a été motivé par la peur. À vrai dire, on n'était pas sûr si l'évêque noir et « amateur » était capable de « tenir tête aux animistes de son pays » ou encore s'il était assez fort pour ne pas retomber sous le coup de ses « instincts païens. » Dans ces conditions, il était dangereux de lui permettre d'exercer et de vivre dans son pays.

dans sa première année d'épiscopat, Henrique regagne son pays. Là, le roi ne lui laisse aucune liberté d'exercer ses fonctions et lui refuse l'autorisation de quitter la capitale du royaume pour l'évangélisation.¹⁶² Pour justifier cette attitude, Mpisi et Bontinck évoquent plusieurs raisons dont notamment l'étendue vaste du royaume, l'insuffisance des prêtres, la santé fragile de l'évêque, la peur de son assassinat ou son empoisonnement par les traditionnalistes. Même si elles ont une certaine valeur, ces raisons ne sont pas suffisamment convaincantes. Le vrai motif est plutôt à trouver dans le mécontentement engendré par le refus d'établir un évêché spécifique au Congo.¹⁶³ Pour résumé, nous ne saurions rien de l'activité pastorale de ce jeune évêque, mort dix ans après sa consécration sans gloire ni reconnaissance de la part du clergé européen,¹⁶⁴ sa nouvelle famille.

Quant au roi Afonso, il fut un combattant infatigable sur plusieurs fronts. Aussitôt, après son baptême, il doit faire face aux traditionnalistes qui refusent la nouvelle religion. Pour accéder au trône, il est obligé de mener la guerre contre une armée dirigée par son demi-frère. Devenu roi d'un royaume chrétien, sa ligne de conduite est marquée par un désir de promouvoir la foi chrétienne. À ce niveau aussi, il engage un combat acharné en faveur d'un évêché propre à son royaume, qu'il ne pourra pas obtenir. À son époque, le Saint-Siège n'est pas encore prêt pour satisfaire une telle requête. Par contre, son fils Henrique est promu évêque d'Utique avec possibilité de résidence à Funchal hors de son pays. C'est une déception pour le roi qui s'emploie à le ramener sur sa terre natale. Hélas, il fera tout pour entraver l'apostolat du jeune et premier évêque de l'Afrique noire. Ainsi, pouvons-nous dire à juste titre, dilemme et combat d'un roi chrétien. Mais il ne faut pas oublier la part incontestable jouée par les différents Ordres religieux dans le Congo au cours de sa première évangélisation.

2.3.3 LA PART DES MISSIONNAIRES DANS L'ÉVANGÉLISATION DU CONGO

Le premier contact du peuple congolais avec l'Évangile a commencé modestement à l'arrivée des portugais vers 1482/1483. Ce n'est qu'en 1491 que débute une évangélisation officielle avec les missionnaires envoyés par le roi du Portugal. Leur tâche se poursuivra avec le concours progressif d'autres intervenants jusqu'en 1835, année qui marque la fin tragique de cette phase d'annonce de la Bonne Nouvelle au Congo.

¹⁶² Bontinck, "Premier évêque kongo," 164 ; Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 60 ; Mpisi, *Le cardinal Malula et Jean Paul II*, 18.

¹⁶³ Bontinck, "Premier évêque kongo," 164 ; Mpisi, *Le cardinal Malula et Jean Paul II*, 19.

¹⁶⁴ Bontinck, "Premier évêque kongo," 149, 163, 165-167 ; Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 60 ; Mpisi, *Le cardinal Malula et Jean Paul II*, 13. Mpisi pose une question pertinente de savoir si c'est pour manifester sa déception que l'évêque a préféré ne rien écrire ni au pape ni au roi portugais même si certains estiment que le fait de n'avoir rien trouvé ne revient pas à dire qu'il n'a rien mis par écrit. Pour Bontinck, il est très regrettable qu'aucune lettre de sa part n'ait été retrouvée. Mais ce fait, à ses yeux, reste une lacune imputable à la destruction des archives royales de Mbanza Kongo au moment de la prise de la capitale par les 'Jagas' vers 1570, au tremblement de terre dont fut victime Lisbonne en 1755 et aux problèmes en rapport avec les archives vaticanes. Ainsi, Mpisi peut conclure provisoirement dans sa remarque « ou Rome ne veut pas livrer des documents qui pourraient révéler son injustice envers Henrique, ou ces documents n'existent pas tout simplement. » voir aussi Bontinck, *L'évangélisation du Zaïre*, 20.

2.3.3.1 Les missionnaires portugais

Il est généralement accepté que les messagers du Christianisme figuraient sur la liste du premier groupe des portugais qui sont entrés en contact avec le peuple congolais. Pour Cuvelier, ils peuvent être considérés comme des « captifs, » ce qui ne signifie pas une captivité dans une prison ferme comme l'auteur le précise. Ces premiers missionnaires s'entretenaient avec les congolais pour les préparer à la réception de la « semence de la foi. » Il faut noter, d'ailleurs, l'attention et l'intérêt de la population portés à la nouvelle religion. À cette phase préliminaire, l'évangélisation et les conversions n'étaient pas encore l'objet clairement énoncé de la démarche.¹⁶⁵ Ce n'est que quelques années plus tard que la mission a pris une forme officielle. Mais là encore, elle restait avec un défi lié au nombre assez limité du personnel, ce qui handicapait l'apostolat et l'impact de l'action. À ce propos, Bontinck est d'avis que ce nouveau groupe s'est efforcé de convertir la cour royale sans se soucier du petit peuple. Seuls seront baptisés le roi, son fils, la reine et quelques notables. Au fur et à mesure que le nombre des missionnaires augmentait, toutefois, le rêve de l'ouverture des écoles devenait de plus en plus réalisable, ce qui leur permettait surtout d'initier les enfants des notables à la religion. En introduisant la classe dirigeante dans la foi, certes, ils avaient une ferme conviction d'atteindre et de convertir facilement le reste de la population comme ce fut le cas en Europe du temps des barbares.¹⁶⁶ Même si Baur parle d'une grande foule ayant suivi l'exemple de ses chefs pour adopter la nouvelle foi,¹⁶⁷ l'impact initial de ces missionnaires fut minime. En l'absence d'une préparation adéquate à la réception du baptême, la conversion restait superficielle et les gens ne percevaient pas le sens profond et l'implication de ce sacrement. À l'exception d'Afonso avec un nombre restreint, le roi et la grande majorité des baptisés abandonnèrent la foi pour retourner à leurs pratiques traditionnelles de la polygamie et des coutumes fétichistes.¹⁶⁸ On pourrait dire que la stratégie du missionnaire n'était pas parvenue à convaincre les adhérents du bien fondé d'abandonner l'ancien style de vie.

Par ailleurs, remémorons-nous le fait des missionnaires vivant en contradiction avec l'Evangile. Leur comportement moral fut une tragédie sous le règne d'Afonso. Pendant trente ans environ et à plusieurs reprises, des démarches entreprises pour leur donner la permission de se marier ou de les remplacer n'eurent aucune suite positive.¹⁶⁹ À la mort du roi Afonso, sa succession fut source de rivalité entre ses trois fils. Pedro 1^{er} (1543-1545), candidat favori du Portugal, fut remplacé par le nationaliste Francesco (1545). Au terme de moins d'une année de règne, c'est Diogo (1545-1561) qui lui succéda. À la demande de ce dernier, quatre Jésuites portugais furent envoyés vers 1547/1548¹⁷⁰ avec la mission spécifique de fonder un séminaire au Congo. Exerçant leur mission avec zèle, ils furent les premiers à mettre en place un catéchisme en Kikongo, l'une des langues locales. Malheureusement, leur travail et leur

¹⁶⁵ Cuvelier, *L'ancien royaume de Congo*, 260.

¹⁶⁶ Bontinck, *L'évangélisation du Zaïre*, 13.

¹⁶⁷ Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 57.

¹⁶⁸ Bontinck, *L'évangélisation du Zaïre*, 14, 17.

¹⁶⁹ Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 58-59.

¹⁷⁰ Jean-François de Rome, *La fondation de la mission des Capucins au royaume du Congo*, viii ; Jedin and Dolan, eds., *History of the Church*, 593 ; Comby, *Deux mille ans d'évangélisation*, 120. Les auteurs affichent une petite différence sur la date d'arrivée des Jésuites. Alors que Jean-François de Rome et Comby parlent de 1547, Jedin et Dolan sont pour l'année suivante. Par ailleurs, Comby ajoute aussi l'arrivée des Franciscains, sans doute portugais aussi, en 1557.

séminaire ne furent pas appréciés par un roi déçu qui les accusait de maintenir un lien étroit entre le commerce de l'Empire portugais et la mission. Eux-mêmes s'impliquaient dans le commerce des esclaves et ne se différenciaient pas de leurs compatriotes, ce qui entachait leur mission. Ce climat lourd se solda par leur expulsion au terme de quelques années d'apostolat. Beaucoup plus tard, leur présence active dans le pays sera encore possible et, cette fois-ci, ils dirigeront un collège d'où sortiront quelques prêtres congolais.¹⁷¹ Entre-temps, une nouvelle approche s'ouvrait avec les Capucins.

2.3.3.2 Les missionnaires majoritairement italiens: L'ère des Capucins

Les Capucins seront présents au Congo durant près de deux siècles. Influencés par la mentalité européenne de l'époque, ils se montreront méprisants à l'égard de la culture locale, ce qui aura un impact négatif sur le vécu de la foi chrétienne du peuple.

2.3.3.2.1 Une présence relativement longue au Congo

La mission des Capucins fait suite à une longue négociation diplomatique entre les rois congolais, l'autorité portugaise et l'administration centrale de l'Eglise avec l'aide de la *Propaganda Fide*. L'objectif principal de l'engagement congolais dans cette diplomatie était d'obtenir des évêques non portugais et des prêtres zélés dépourvus des visées commerciales. Dès 1618, les Capucins acceptent de conduire une mission au pays, projet approuvé seulement en 1640 par le Portugal.¹⁷² Inquiète face aux missionnaires d'autres pays qui risquaient de contrarier ses intérêts, la partie portugaise insiste pour l'envoi des ecclésiastes appartenant à la province romaine neutre. Faisant suite à l'établissement de la préfecture apostolique du Congo datée du 25 juin 1640, les douze premiers Capucins italiens envoyés en 1641 arrivent à leur destination seulement le 25 mai 1645 dans la zone de Mpinda après avoir emprunté le chemin du port de Soyo.¹⁷³ Officiellement, la mission des Capucins au Congo ne débute qu'à cette date d'arrivée, soit près de cent cinquante ans après les missionnaires portugais.

L'avènement, longtemps attendu, ne semble pas avoir été satisfaisant. Le roi Garcia II fut surpris et déçu de n'avoir aucun évêque dans le groupe, autorité qui aurait pu garantir l'autonomie ecclésiastique. Celle-ci, pour le monarque, était une condition préalable pour

¹⁷¹ Jean-François de Rome, *La fondation de la mission des Capucins au royaume du Congo*, viii ; Jedin and Dolan, eds., *History of the Church*, 593 ; Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 62. Comme le note Baur, le roi Diogo avait, à deux reprises, envoyé ses représentants au Portugal pour demander les prêtres, une restriction du monopole commercial exercé par le Portugal et pour essayer d'établir un contact direct avec Rome. C'est seulement la première demande qui reçoit satisfaction, d'où la déception. Jean-François de Rome précise que durant le règne d'Afonso, le Christianisme s'est largement répandu dans tout le royaume du Congo. Sous ses successeurs, « les jésuites (1547-1555) et les carmes déchaux (1582-1587) tentèrent à leur tour d'entreprendre l'évangélisation, mais sans grand succès. » Jedin et Dolan font allusion aux trois tentatives des Carmes espagnols qui voulaient se rendre en mission au Congo. Le troisième groupe qui a réussi à atteindre le pays en 1584 l'a quitté en 1587 après avoir remarqué que les prêtres qui étaient sur le terrain s'intéressaient plus à la recherche des esclaves qu'au salut des âmes.

¹⁷² Jean-François de Rome, *La fondation de la mission des Capucins au royaume du Congo*, xi-xiii ; Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 63. Voir aussi Comby, *Deux mille ans d'évangélisation*, 120.

¹⁷³ Jean-François de Rome, *La fondation de la mission des Capucins au royaume du Congo*, xiii-xviii ; Axelson, *Culture Confrontation in the Lower Congo*, 105-106 ; Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 63-64 ; Sundkler and Steed, *A History of the Church in Africa*, 53. Pour ce qui est de l'année d'arrivée des Capucins, voir aussi Isichei, *A History of Christianity in Africa*, 64, 66.

l'indépendance politique. L'année suivante, pour tenter de remédier à cette anomalie, deux Capucins sont envoyés à Rome pour solliciter des évêques et d'autres prêtres. Dans la même perspective, le roi espérait du pape la proclamation d'une monarchie héréditaire du royaume du Congo pour éviter les rivalités futures des prétendants au trône après sa mort. Favorable à la première revendication, la *Propaganda* prépara une trentaine de nouveaux missionnaires mais se heurta à la résistance portugaise en ce qui concerne la nomination des évêques. Le droit du *Padroado* prima sur la bonne volonté vaticane. S'étant rendu maître de Luanda, le Portugal obligea le Congo à rester sous la juridiction de l'évêque de ce diocèse. Les Capucins ne se sentirent ni encouragés ni autorisés à ériger un séminaire sans avoir leur propre évêque.¹⁷⁴ Ainsi, le projet d'une formation des prêtres indigènes fut négligé et abandonné. D'autres tentatives pour organiser la hiérarchie congolaise sont également envisagées mais aucune démarche n'aboutira. L'ambiance était devenue suspicieuse. N'ayant obtenu ni évêques ni bulle papale pour instituer une monarchie héréditaire, le roi devint méfiant et négatif à l'égard des Capucins, précédemment vus comme signe d'espoir. Pour lui, ils n'avaient pas su ni protéger sa royauté de la domination portugaise, ni l'éloigner d'éventuelles compétitions des clans. Autrement dit, ils n'avaient rien fait pour endiguer les dangers, à la fois externes et internes. Ils étaient même soupçonnés d'être intervenus secrètement en faveur des portugais pour perpétuer une domination européenne sur l'Afrique.¹⁷⁵ Ainsi disparaissaient l'illusion utopique et l'espoir d'indépendance qui avaient été nourris par leur arrivée.

Par contre, les Capucins eux-mêmes furent animés d'un zèle pastoral pendant leur long séjour au Congo. Dès le départ, ils ouvrirent des écoles dans la capitale et en Soyo. En 1648, avec le renfort d'une dizaine d'autres confrères,¹⁷⁶ ils entreprirent une évangélisation systématique dans tout le royaume combinant l'activité dans les hospices érigés dans chacune des huit provinces et les voyages réguliers dans les villages. Globalement, ils bénéficièrent du soutien et de la protection officiels de la classe dirigeante,¹⁷⁷ sauf certains nobles qui ne les appréciaient pas et surtout qui ne sont pas prêts à abandonner leurs fétiches et leurs concubines. Les fils des notables les soutiennent également. Ces jeunes sont formés pour assumer des responsabilités d'interprètes, de catéchistes et d'enseignants. Beaucoup d'entre eux devinrent des gouverneurs et champions de croisades contre l'idolâtrie et la polygamie.¹⁷⁸ Une telle

¹⁷⁴ Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 64.

¹⁷⁵ Ibid.

¹⁷⁶ Axelson, *Culture Confrontation in the Lower Congo*, 109-110 ; Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 64. Ces auteurs diffèrent sur le chiffre des missionnaires venus en 1648. Ils sont quatorze pour Baur et douze pour Axelson. Ce dernier a l'avantage d'indiquer la continuité de l'arrivée de nouveaux Capucins. En même temps, il souligne le fait que le taux de mortalité et celui de ceux qui retournaient dans leurs pays d'origine étaient élevés. Il estime que le nombre des missionnaires simultanément en activité au Congo ne semble pas avoir dépassé une trentaine.

¹⁷⁷ Mukuna Mutanda wa Mukendi, "La méthode missionnaire des PP. Capucins de la 'Missio Antiqua' dans les royaumes du Congo, de l'Angola et de Matamba 1645-1835" (Roma : Pontificia Universitas Gregoriana, 1980), 41-45 ; Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 64. Le roi Garcia II publia deux édits respectivement en 1648 et 1653. Alors que le premier décret exige de tous ses sujets de suivre l'enseignement des Capucins et de ne pas entraver le travail initié pour lutter contre l'idolâtrie, le second qui vient après l'assassinat du père Georges de Geel met en garde tous les chefs et toute la population contre toute autre tentative contre la vie des missionnaires.

¹⁷⁸ Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 64-65.

disposition de la part de la classe au pouvoir ne pouvait que faciliter le travail des missionnaires.

Malheureusement, le déclin du royaume allait entraîner celui de la mission. La bataille d'Ambuila en 1665 sonna l'heure finale des gloires antérieures du grand Congo pour faire place à une période chaotique. Le roi Antonio 1^{er} et plusieurs de ses proches y trouvèrent la mort.¹⁷⁹ Les provinces proclament leur indépendance et des rivalités font rage pour la succession au trône. De nombreux missionnaires préférèrent se réfugier en Angola où ils avaient obtenu une église en 1648. Pendant des années, il y eut moins de dix prêtres résidant au Congo, ce qui a rendu l'organisation d'une pastorale d'envergure impossible. L'espoir suscité par l'unification du royaume en 1709 sous le règne de Pedro IV¹⁸⁰ fut vite annihilé avec l'avènement de Pombal qui, ministre anticlérical au Portugal, empêcha tout contact missionnaire entre Lisbonne et le Congo.¹⁸¹ À la mort de ce politicien en 1782, quelques voyages missionnaires et apostolat sont encore signalés mais sans organisation particulière. L'arrêt sera total avec la suppression des Ordres religieux et l'abandon forcé des derniers Capucins dans les territoires contrôlés par le Portugal. Ces événements, respectivement survenus en 1834 et en 1835, marquèrent la fin tragique de cent quatre-vingt dix ans d'action missionnaire des Capucins au Congo¹⁸² au service de l'Évangile.

Durant toute cette période, plus de quatre cent hommes courageux ont donné le maximum d'eux-mêmes pour l'apostolat. Beaucoup d'entre eux sont morts au terme d'une intense activité. D'autres sont retournés dans leur pays d'origine avec une santé ruinée après une période ne dépassant pas sept ans. Ils sont venus et ils sont partis avec leurs bréviaires, dirait ironiquement peut-être un commentateur. Bien que leurs efforts n'aient pas été couronnés de succès durables après leur départ, ils avaient certes ouvert la porte au Christianisme avec le baptême d'un grand nombre de personnes.¹⁸³ Même si leur méthode peut être critiquée, leur bonne volonté au service du message évangélique a été indéniable.

¹⁷⁹ Boxer, *The Portuguese Seaborne Empire*, 169 ; Axelson, *Culture Confrontation in the Lower Congo*, 120-122 ; Comby, *Deux mille ans d'évangélisation*, 120 ; Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 65 ; Isichei, *A History of Christianity in Africa*, 66 ; Mpisi, *Le cardinal Malula et Jean Paul II*, 21. À part Baur, ces auteurs évoquent l'implication directe du Portugal dans la bataille.

¹⁸⁰ Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 65.

¹⁸¹ Ibid. ; Kabolo Iko Kabwita, *Le royaume Kongo et la mission catholique*, 179-207. Selon Kabolo, l'avènement Pombal commence dès son retour au pays en 1749 après plusieurs missions en étranger. Il occupe les fonctions importantes dans le gouvernement dont le ministère des affaires étrangères. Mais c'est par sa gestion efficace de la crise occasionnée par le tremblement de 1755 que sa renommée monte. Son succès lui donne accès au poste de premier ministre. Ses réformes, commencées auparavant, prirent une grande ampleur à partir de 1759. Il se concentre sur le domaine de l'éducation, s'attaque aux Jésuites qu'il fait expulser et rompt les relations diplomatiques avec le Saint-Siège. En un sens, cette offensive « contre l'Eglise, ses institutions, ses ministres et ses biens, constitua indéniablement une épreuve [...] pour la mission kongo, tant le conflit entre Eglise et gouvernement portugais annihila les efforts de SCPF en faveur du Kongo et orienta les rares tentatives de l'apostolat missionnaire dans ce royaume selon les intérêts propres au Portugal » (p 207). Voir aussi Boxer, *The Portuguese Seaborne Empire*, 179-189.

¹⁸² Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 65 ; Kabolo Iko Kabwita, *Le royaume Kongo et la mission catholique*, 297-300. Synthétiquement, il faut noter les dates importantes de l'action des Capucins au Congo. Arrivés en 1645, ils vont cesser d'y résider en 1795 avec le départ du dernier prêtre pour Luanda. De ce point de vue, leur séjour dans le pays a duré 150 ans. Mais leur travail a pu continuer à partir du diocèse voisin en Angola jusqu'en 1835, ce qui fait une évangélisation de 190 ans.

¹⁸³ Axelson, *Culture Confrontation in the Lower Congo*, 109 ; Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 63, 65-66 ; Sundkler and Steed, *A History of the Church in Africa*, 53.

2.3.3.2.2 Une méthode inspirée par la mentalité européenne

L'organisation de la mission des Capucins au Congo a, semble-t-il, été dictée par des préjugés et une fausse image que l'Europe se faisait de l'Afrique.¹⁸⁴ À cette époque, tout ce qui n'était pas conforme avec la culture occidentale était, forcément, sans valeur ! Le missionnaire était l'enfant de sa société et il était imprégné de sa culture. La mentalité religieuse et les pratiques de l'Eglise Catholique n'ont pas échappé à cette règle. Le salut éternel est interprété dans cette perspective.¹⁸⁵ Ainsi, il était impossible pour toute personne non baptisée d'accéder au royaume des cieux. En conséquence, la première préoccupation du missionnaire était de baptiser le plus grand nombre possible de personnes, avec une priorité pour les enfants. Dans un pays où presque la moitié de ces petits meurent encore très jeunes, il fallait leur conférer le sacrement pour leur ouvrir la porte du salut même si l'éducation chrétienne n'était pas garantie.¹⁸⁶ C'était la promotion du sacrement de baptême sans catéchèse. Il s'agissait d'une pastorale ou d'une sacramentalité basée sur la peur de la damnation. Le baptême devenait le « ticket » nécessaire pour la vie éternelle, sans obligation d'une conversion personnelle.

Parallèlement et peut-être plus tendancieusement, une certaine conception opposant le royaume de Dieu à celui de Satan aura été décisive dans la démarche missionnaire au Congo. Le combat contre le paganisme et la religion traditionnelle est conçu comme une lutte contre Satan et contre l'idolâtrie. Au sein de la religion des ancêtres, les sacrifices sont considérés comme une « adoration de Satan » qu'il fallait combattre. Une telle attitude était basée sur deux erreurs fondamentales. D'une part, il y a une mentalité européenne selon laquelle les africains étaient des peuples primitifs sans religion ni valeur positive.¹⁸⁷ D'autre part, il était convenu de croire que toute magie et tous les esprits en Afrique étaient du domaine de Satan. Sans chercher à connaître et à comprendre le culte des ancêtres, la distinction entre la magie protectrice et la magie nuisible, la différence entre le guérisseur et le sorcier ainsi que leur fonction spécifique, le missionnaire préfère rejeter en bloc ces réalités les accusant et les redoutant pour être au service de Satan. Le ministre de la religion traditionnelle et le guérisseur, considérés comme responsables de la superstition, deviennent des ennemis à détruire sans pitié sous prétexte qu'aucun pacte avec Satan ne peut être tolérable.¹⁸⁸ Il est vrai que le sens religieux de l'Afrique traditionnelle est une réalité si complexe qu'il devient parfois difficile de tracer une ligne de démarcation entre le nuisible et le bénéfique. Toutefois, croire qu'il n'y a rien de bon dans tout le patrimoine culturel d'un peuple résulte d'un complexe aberrant. Toute évangélisation à base de cette attitude risque de rester étrangère aux destinataires.

Comme le constatent certains auteurs, néanmoins, il serait peut-être moins réaliste d'accuser les Capucins de n'avoir pas suivi l'instruction de 1659 de la *Propaganda* qui exigeait, entre autres, une adaptation aux cultures et un respect des religions des peuples

¹⁸⁴ Kabolo Iko Kabwita, *Le royaume Kongo et la mission catholique*, 279-283.

¹⁸⁵ Mukuna Mutanda wa Mukendi, "La méthode missionnaire des PP. Capucins de la 'Missio Antiqua'", 21.

¹⁸⁶ Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 66.

¹⁸⁷ Mukuna Mutanda wa Mukendi, "La méthode missionnaire des PP. Capucins de la 'Missio Antiqua'", 20-21 ; Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 66.

¹⁸⁸ Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 66.

autochtones. Il faut plutôt reconnaître que cette charte s'adressait spécifiquement aux missionnaires qui se rendaient en Asie où les civilisations et les religions traditionnelles étaient mieux connues, développées et respectées. Quant aux cultures et religions africaines, il semble qu'elles étaient absentes dans l'esprit des auteurs du document.¹⁸⁹ Même en supposant que les Capucins du Congo avaient eu connaissance d'une telle charte, ils pouvaient se sentir moins concernés. Par mépris du patrimoine africain, ils ont voulu imposer les habitudes chrétiennes et remplacer beaucoup de fétiches par les sacramentaux dont le rosaire, la croix et les médailles. Alors que certains estimaient nécessaire de connaître les coutumes des indigènes, d'autres étaient plus farouches en conseillant de tout détruire.¹⁹⁰ C'est seulement en 1747 que le père Bernardino, à l'intention de ses confrères missionnaires, introduisit une triple distinction¹⁹¹ des coutumes mauvaises, indifférentes et bonnes qu'il fallait respectivement détruire,¹⁹² tolérer¹⁹³ et adopter.¹⁹⁴ Malgré cet effort et la bonne volonté, il faut

¹⁸⁹ Oscar Bimwenyi-Kweshi, *Discours théologique négro-africain. Problème des fondements* (Paris: Présence Africaine, 1981), 65-77 ; Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 66 ; Sundkler and Steed, *A History of the Church in Africa*, 58-59 ; Kabolo Iko Kabwita, *Le royaume Kongo et la mission catholique*, 280-281. Après avoir largement cité l'instruction, Bimwenyi-Kweshi analyse les trois principaux points du document recommandés aux missionnaires, nommément le besoin de la formation du clergé local, le respect des coutumes et traditions des peuples à évangéliser, et la dissociation de la cause de la foi de celle d'une nation en l'occurrence le pays d'origine du missionnaire.

¹⁹⁰ Mukuna Mutanda wa Mukendi, "La méthode missionnaire des PP. Capucins de la 'Missio Antiqua'", 30-36. Lire avec intérêt, en guise de complément, Mbulamuanza Mudimbe-Boyi, "La pratique missionnaire des Capucins italiens dans l'ancien royaume du Congo (XVII-XVIII^e s) d'après leurs relations," dans *Combats pour un Christianisme africain. Mélange en l'honneur du professeur V. Mulago*, éd. Alphonse Ngindu Mushete, (Kinshasa: Faculté de Théologie Catholique de Kinshasa, 1981), 51-61.

¹⁹¹ Mukuna Mutanda wa Mukendi, "La méthode missionnaire des PP. Capucins de la 'Missio Antiqua'", 70 ; Kabolo Iko Kabwita, *Le royaume Kongo et la mission catholique*, 277. Les deux auteurs évoquent le mérite du Père Bernardino Ignazio d'Asti d'avoir introduit cette distinction. Voir aussi Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 66.

¹⁹² Mukuna Mutanda wa Mukendi, "La méthode missionnaire des PP. Capucins de la 'Missio Antiqua'", 71-78. Selon Mukuna, Bernardino dresse une liste des coutumes africaines à détruire sous trois rubriques. Il s'agit de l'idolâtrie, de la sorcellerie et des serments. Bernardino conçoit l'idolâtrie comme un culte que les « païens » rendent au diable par peur afin d'échapper à ses coups mais sans lui reconnaître aucun caractère divin ni aucun pouvoir de faire du bien à personne. S'il y avait les possibilités de le « tuer, » constate-t-il, « toute l'Afrique se soulèverait pour l'anéantir. » Pour notre auteur, le diable « [...] ne fut pas adoré dans le sens expliqué par Bernardino. Comment pourrait-on à la fois vouloir rendre un culte authentique et sincère au démon, que l'on serait prêt à anéantir, si on en avait la possibilité ? Ne serait-ce pas lui reconnaître un certain pouvoir efficace et destructeur sur les hommes, mais sans prétendre pour autant collaborer avec lui ? » Pour les sorciers, croit Bernardino, ils dirigent chaque pratique diabolique souvent exerçant l'art divinatoire et parfois offrant leurs services pour démasquer le fautif dans la société. Les guérisseurs sont aussi mis dans cette catégorie. Mais il faut reconnaître avec Mukuna, qui n'exclut pas des tromperies qui peuvent glisser chez les uns et chez les autres, l'efficacité des guérisseurs qui font parfois des merveilles. Cette efficacité repose sur la qualité des plantes utilisées et sur leur expérience. Dès lors, conclut Mukuna, on ne voit pas pourquoi « un chrétien ne pourrait pas aller se faire soigner chez eux. En réalité, si le Christianisme montrait la voie du salut, il ne prêchait pas comment guérir des souffrances corporelles. » Les serments sont aussi taxés d'être associés à la sorcellerie.

¹⁹³ Ibid., 78-82. Ces coutumes ne sont pas développées sous prétexte de leur inutilité par rapport au travail apostolique mais elles sont indiquées pour éviter la perte du temps du missionnaire. La prudence du peuple concernant le poison et le cérémonial autour de l'habillement sont simplement cités en guise d'exemples.

¹⁹⁴ Ibid., 82-85. Sans faire une liste des coutumes de cette catégorie, il est ici évoqué l'existence des bonnes qualités des rois congolais, des lois humaines et honnêtes qui garantissent le bien commun et empêchent le désordre. Pour notre auteur, « un tel aveu devrait imposer silence à des esprits simplistes, pour lesquels les sociétés étrangères à la culture occidentale et chrétienne vivaient dans l'ignorance du bien commun et de la dignité humaine [...] Un véritable dialogue entre la culture occidentale et la culture africaine demeurerait irréalisable sans cette reconnaissance explicite de valeurs réelles aptes à opérer un développement harmonieux des individus vivant dans la société africaine. »

noter que ce père n'a pas réussi à pénétrer dans la profondeur du patrimoine culturel africain.¹⁹⁵ Sans doute, le missionnaire Capucin pensait que le congolais avait accepté les préceptes nouveaux de la religion imposée. Il n'en était rien, dans la mesure où le nouveau baptisé pouvait combiner les acquis des deux religions. Une tradition aussi ancienne ne pouvait être transformée aussi simplement, uniquement par l'arrivée d'un étranger avec ses nouveaux symboles et rites dont la signification restait parfois mystérieuse et floue. Avoir cru cela a été une erreur de jugement. Celui qui était chrétien le dimanche lors de la célébration eucharistique, demeurait le disciple de ses ancêtres le reste de la semaine.

Du point de vue des Capucins, la polygamie est, à côté de l'idolâtrie, un autre grand obstacle pour le Christianisme. Ces missionnaires ne parviennent pas à comprendre la situation sociale congolaise qui dicte ce style de vie. Leur attitude est plutôt construite sur une interprétation biblique erronée selon laquelle les africains sont des descendants du maudit Cham.¹⁹⁶ La polygamie et le mariage coutumier sont alors rabaissés à une vie de concubinage ou à une relation à essai. Ils sont interprétés en termes de manifestation d'un plaisir démesuré. Non sans erreur d'appréciation, Jean-François de Rome parle d'une coutume perverse et pernicieuse remplie d'injustice.¹⁹⁷ Certes, il n'était pas le seul à avoir un tel jugement. Mais sa critique semble exagérée au sujet de la cérémonie du mariage chrétien qui est, selon lui, célébrée pompeusement avec beaucoup de gaspillage, cela tant d'années après une période de cohabitation. Après la messe, s'étonne-t-il, les gens escortent les nouveaux mariés en poussant des cris de joie et se rendent à la maison pour manger et boire. Aussitôt rassasiés, ils parcourent la ville pour continuer de se réjouir du mariage contracté. Pour lui, cette façon de célébrer « [...] avec tant de pompe et de vanité n'a pu être introduite parmi ces peuples que par un artifice du démon. »¹⁹⁸ Cette remarque paraît réductrice de la signification de l'attitude de l'africain qu'il rapporte lui-même curieusement. De fait, ce temps d'attente et de cohabitation est utile pour apprécier les chances d'être heureux dans le mariage futur. C'est un moment et un moyen, pour les deux partenaires, d'évaluer si leurs tempéraments peuvent s'accorder.¹⁹⁹ Reprenant cette argumentation, Axelson est d'avis que le congolais justifie cette coutume qui accepte la période d'un essai mutuel avant le mariage officiel, en s'appuyant sur le critère de la durabilité de l'union. De ce point de vue, il est préférable de ne pas courir le risque du mariage qui sera un perpétuel cauchemar si les possibilités de réussite n'ont pas été testées en amont.²⁰⁰ Pour le missionnaire qui ne saisit pas le sens profond des phases du mariage coutumier, c'est un comportement nuisible à la foi catholique qui doit être cadré par des instructions restrictives. Le droit canon doit être strictement et soigneusement appliqué. Sans prêtre, aucun contrat de mariage n'est acceptable. Il en est de même pour le baptême dont la célébration est inconcevable en son absence. C'est une promotion exagérée du

¹⁹⁵ Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 66.

¹⁹⁶ Bimwenyi-Kweshi, *Discours théologique négro-africain*, 117-130 ; Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 67 ; Quenum, *Les Eglises chrétiennes et la traite atlantique du XV^e au XIX^e siècle*, 25-35 ; Mpisi, *Le cardinal Malula et Jean Paul II*, 23. Pour ce qui est de la malédiction des descendants de Cham (Gn 9, 18-26 ; 10, 5), Bimwenyi-Kweshi et Quenum offrent une réflexion pertinente sur cette mentalité qui, pour des siècles, a servi pour justifier l'esclavage des noirs africains.

¹⁹⁷ Jean-François de Rome, *La fondation de la mission des Capucins au royaume du Congo*, 118.

¹⁹⁸ Ibid., 118-119 ; Axelson, *Culture Confrontation in the Lower Congo*, 108-109.

¹⁹⁹ Jean-François de Rome, *La fondation de la mission des Capucins au royaume du Congo*, 118.

²⁰⁰ Axelson, *Culture Confrontation in the Lower Congo*, 108. Voir aussi Jean-François de Rome, *La fondation de la mission des Capucins au royaume du Congo*, 118.

cléricalisme et du sacramentalisme.²⁰¹ Cette attitude sera déterminante pour définir les modalités de la transmission de la foi. Ainsi, aucun fait ne laisse apparaître la moindre volonté de rendre accessible la Bible aux chrétiens. Il y aura juste deux catéchismes respectivement imprimés en 1650 et en 1661. Sans formation d'un clergé local, l'issue de l'apostolat est incertaine. Même s'ils mènent une vie exemplaire, les Capucins apparaissent sévères et durs avec le peuple qui, en retour, ne les aime pas et va développer à leur égard un sentiment de crainte et de rejet. En un sens, ils avaient échoué à transmettre à l'Afrique la religion et la Bonne Nouvelle de joie.²⁰² En contrepartie, il y aura rejet du missionnaire avec ce qu'il veut imposer.

Obligé à adopter la monogamie, le polygame se demande comment il peut abandonner ses enfants et la famille élargie de ses femmes. Le missionnaire ne parvient pas à combler ce vide. Il ignore la déchirure qu'il provoque par son imposition et ne se soucie pas des responsabilités incombant à l'époux polygame. Dans cette situation, il est normal que le conflit éclate entre les deux modes de vie apparemment contradictoires. Sans accès direct à la parole de Dieu, le nouveau baptisé n'a d'autre choix que d'écouter ce que le missionnaire choisit et son interprétation. Ce missionnaire considère le mariage coutumier et la polygamie comme des dangers qui ne renferment aucune valeur acceptable. Or, toute personne avisée sait qu'il s'agissait des institutions qui préservaient l'unité des familles, l'indissolubilité et la fidélité des conjoints. Sans vouloir minimiser les motifs égoïstes éventuels, il conviendra de retenir que la polygamie permettait de résoudre des cas de divorce ou encore d'augmenter la force de la famille.²⁰³ La logique d'un tel mariage ne peut être comprise qu'en intégrant tous ces paramètres.

2.3.3.2.3 *Entre un syncrétisme et une inculturation ratée. Essor d'une chrétienté ambiguë*

En évaluant la contribution des Capucins italiens à la christianisation du Congo, Baur estime qu'ils ont réalisé une amélioration tant au niveau de la quantité qu'à celui de la qualité. Pour cela, il se base sur le fait que leur action est venue une centaine d'années après la présence des missionnaires portugais. En tenant compte des chiffres qu'il avance,²⁰⁴ le premier critère apparaît réaliste. Par contre, pour la qualité, des doutes peuvent surgir. Il semble même se contredire en soulignant les indices d'une vie double et visiblement syncrétiste des nouveaux baptisés. Dans les milieux urbains où l'éducation était possible et où les prêtres résidaient, constate-t-il, le Christianisme a facilement pu se frayer un chemin. Quant aux zones rurales, les baptisés ont manifesté plus de résistance en refusant

²⁰¹ Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 67.

²⁰² Ibid.

²⁰³ Le divorce était une réalité rare dans la plupart des sociétés traditionnelles africaines. Au lieu de divorcer d'une femme stérile, la famille préfère obtenir une autre épouse pour le mari et le plus souvent avec le concours de la première femme qui conserve son rang de cheftaine sur des nouvelles venues. Dans la mesure où le mariage crée l'unité des familles des enfants qui se marient, avoir plusieurs femmes est une façon d'avoir beaucoup de liens et de force pour le travail de ses terres et pour la défense. Une précision complémentaire sera donnée au 7^{ème} chapitre lorsqu'on évoquera le mariage comme question éthique qui n'a pas été approfondie par le 1^{er} Synode africain.

²⁰⁴ Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 67. Selon les chiffres fournis, 125.000 personnes avaient déjà été baptisées avant l'arrivée des Capucins. Ces derniers auraient baptisé 300.000 personnes dans leurs 25 premières années d'apostolat. La période entre 1670 et 1770, les statistiques parlent d'une moyenne de 10.000 à 12.000 baptêmes par an.

d'abandonner leurs pratiques traditionnelles. Les chefs ont poursuivi l'exercice de leur fonction en qualité de ministres de la religion des ancêtres. Aux yeux des Capucins, très zélés pour détruire les fétiches sacrés et les maisons du culte traditionnel, ils sont apparus comme des ministres de Satan. La rencontre des cultures différentes a provoqué une inimitié entre les deux groupes. Dans ce climat de méfiance, il est aléatoire d'espérer une conversion sincère.²⁰⁵ Sûrement qu'il y a eu des exceptions avec des personnes qui ont modelé leur vie sur les critères de la nouvelle religion. S'il est difficile de mesurer le degré de sincérité intérieure de ceux qui ont adopté la foi chrétienne, il n'est pas plus aisé d'évaluer l'apport spécifique tant des portugais que des italiens en matière de qualité de vie chrétienne. La destruction des fétiches et des maisons de prière ne reste qu'une action externe. Accepter l'eau du baptême sous pression du missionnaire puissant ne signifie pas nécessairement une adhésion personnelle aux vérités de la foi, encore moins s'il faut parler en termes de qualité d'une vie chrétienne.

De façon générale, la peur d'une condamnation éternelle a joué un rôle essentiel dans le choix contre la superstition et la polygamie. Deux grandes assemblées furent convoquées à Soyo pour en discuter.²⁰⁶ Convaincus de l'exigence de la foi, les Capucins menaçaient de quitter le pays si les chefs ne se décidaient pas à promouvoir le mariage chrétien. À ce sujet, la réponse positive ne tarda pas à se manifester. Plus de cinquante mille mariages chrétiens furent célébrés entre 1673 et 1701.²⁰⁷ Quant à la superstition, tout chrétien devait choisir entre le ciel et le schéol, c'est-à-dire opter pour l'observance de la loi divine ou poursuivre les pratiques traditionnelles. Les chrétiens trouvaient important de croire en Dieu et aux enseignements du missionnaire, mais sans pour autant abandonner leurs cérémonies et coutumes traditionnelles. Pour eux, croire en Dieu n'excluait pas les pratiques de la religion des ancêtres. Ils continuaient d'avoir confiance en leurs fétiches, protecteurs des dangers de ce monde. Le Christianisme offrait, certes, une assurance pour la vie à venir, mais ils avaient d'abord besoin d'être en paix avec leurs ancêtres. Or, aucune paix n'était possible sans leur vénération. Pour le nouveau baptisé, il n'y avait ni incompatibilité, ni distinction entre les pratiques de ces deux religions.²⁰⁸ Cette vision offensait le missionnaire car pour lui, tout ce qui se rapportait au monde traditionnel relevait du domaine de Satan. Il ignore qu'avant de penser à la vie éternelle dans l'autre monde, l'africain doit vivre en paix avec son entourage et surtout avec le monde de ses ancêtres, ce qui exige de lui une dévotion à leur égard. Le futur ne se construit pas en supprimant le passé et le présent. Ne pas ouvrir une alternative au temps présent sous prétexte d'envisager un futur meilleur dans le royaume des cieux ne pouvait que conduire à cet esprit à caractère syncrétiste.

Un autre élément non moins important et à tendance syncrétiste est en rapport avec la réception des sacrements. Aux yeux du congolais, le baptême est l'un des grands événements

²⁰⁵ Ibid., 68. Voir aussi Nkay, *La mission chrétienne à l'épreuve de la tradition ancestrale*, 17-18. Cet auteur a raison de dire que « la conversion des autochtones n'était pas acquise d'avance » et que le Christianisme du quotidien fut « une sorte de négociation entre les pratiques 'traditionnelles' et les pratiques chrétiennes. »

²⁰⁶ Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 68.

²⁰⁷ Ibid. ; Kabolo Iko Kabwita, *Le royaume Kongo et la mission catholique*, 273-276. Kabolo fournit les chiffres impressionnants de baptêmes administrés entre 1645 et 1700 au Congo et en Angola. Pour le mariage, bien que sans chiffres à l'appui, il signale que le Capucin en célébrait autant à son bref passage dans un village. Baur a ici l'avantage de mentionner le chiffre en ce qui concerne le mariage.

²⁰⁸ Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 68-69.

du monde chrétien qui se rapproche de sa cérémonie de la prise de la médecine traditionnelle. De ce point de vue, il est doté d'une puissance protectrice. À côté de cette qualité, ce sacrement revêt également un caractère social. Il offre un statut d'une nouvelle appartenance. Celui qui le reçoit devient, désormais, membre de la religion du blanc puissant et du roi.²⁰⁹ Quant aux sacrements de la réconciliation et de l'eucharistie, l'approche n'est pas tellement différente. Leur réception fréquente a été souvent jugée comme un signe impressionnant de la piété du peuple. À cet effet, le rôle des *maestri* s'est révélé indispensable dans la mesure où ils sont à la fois des enseignants, des interprètes et des catéchistes. Ils assurent un lien entre le missionnaire, qui ne connaît pas langue locale, et le peuple. Pour les catéchumènes, ils sont des protecteurs. Pour ceux qui se confessent, ils sont leurs interprètes et avocats.²¹⁰ Dans un contexte où les sacrements apparaissent comme une voie de protection et d'appartenance à une institution des grands de l'époque, il y a un risque majeur de ne pas saisir leur vraie signification. De ce fait, ils deviennent objet du spectacle social sans lien avec la valeur spirituelle qu'ils incarnent. En l'absence d'une catéchèse appropriée, ils restent au service du social et agissent à la manière des fétiches traditionnels, du moins dans l'esprit des nouveaux baptisés. La distinction entre la nouvelle foi et la pratique traditionnelle est difficilement décelable, ce qui ouvre la porte à la confusion et au syncrétisme. Le ministre du sacrement semble être remplacé par son collaborateur qui, lui, peut protéger et donc être approché sans peur. Dès lors, la qualité d'une vie chrétienne ne se mesure pas à la distribution des sacrements. Il importe de préparer ceux qui les reçoivent, ce qui a échappé au missionnaire Capucin soucieux de les accorder à un nombre suffisant tout en espérant leur ouvrir la porte du royaume des cieux.

Pour synthétiser le mode d'approche des Capucins, nous nous référons à Mukuna qui en parle en termes de « tentatives superficielles de l'inculturation. » Il analyse les huit erreurs relevées dans les pratiques traditionnelles et les remèdes recommandés à chacune d'elles par le père Gerolamo Merolla. D'après celui-ci, ces erreurs tournent autour du mariage coutumier, du port par les femmes enceintes d'une défroque d'un arbre appelé *Morrone*, du placement des « cordes superstitieuses » aux corps des enfants, de la cérémonie de sevrage, du rôle des magiciens qui reçoivent les premiers-nés pour prédire l'avenir, de la coutume des interdits, des cérémonies d'initiation des jeunes filles dès leurs premières règles et finalement des bâtons entourés de faisceaux d'herbes que les propriétaires plantaient dans leurs champs pour les protéger contre les voleurs et pour s'assurer d'une moisson abondante. Comme remèdes pour décourager et supprimer ces pratiques, le père avait inventé des mesures à la fois brutales et subtiles en vue d'amener les gens au Christianisme. Les chefs devaient donner l'exemple en se mariant sans passer par l'étape d'essai, ce qui leur garantissait l'honneur. Il était recommandé aux femmes enceintes de se confesser, de développer l'habitude de recevoir l'eucharistie particulièrement les jours précédant l'accouchement et de porter les objets offerts par les missionnaires. Les mères ayant imposé à leurs bébés les « cordes superstitieuses » étaient passibles de coups de fouet au moment du baptême. Le même sort était réservé aux jeunes filles impliquées dans les cérémonies d'initiation. Concernant la cérémonie de sevrage, les parents devaient venir à l'église, devant l'image du Christ, pour offrir leurs enfants à Dieu.

²⁰⁹ Ibid., 69.

²¹⁰ Ibid., 69-70 ; Kabolo Iko Kabwita, *Le royaume Kongo et la mission catholique*, 272-273.

Au lieu d'aller chez le magicien pour la prédiction de l'avenir, les premiers-nés devaient être amenés à l'église pour accomplir une cérémonie dite d'« entrée au temple. » Face à la coutume en rapport avec les interdits, l'alternative était de présenter aux enfants une dévotion particulière comme règle à observer tel que le jeûne et la prière du rosaire. Quant à la pratique relative aux champs, les propriétaires sont tenus d'y planter des rameaux bénis ou une sorte de croix.²¹¹ C'est pratiquement ce que nous pouvons appeler la culture du remplacement et du châtiment corporel.

À l'analyse de ce qui fut qualifié d'erreurs et des remèdes proposés par le missionnaire très zélé, il ressort que le mobile principal était la conversion des autochtones au Christianisme. Cela veut dire leur demander d'abandonner les pratiques traditionnelles au bénéfice de la culture chrétienne. En un sens, la critique ne se situe pas au niveau du principe général. Vouloir présenter la foi chrétienne n'a rien de mal pour un missionnaire. Le problème se trouve du côté de sa méthode. Celle-ci se révèle être une stratégie de destruction systématique, souvent violente, du patrimoine culturel du peuple. L'usage des coups de fouet ou des châtiments corporels ne correspond en rien à l'esprit de l'Évangile. Méprisant les mœurs et les coutumes autochtones, le missionnaire était incapable de percevoir la mentalité locale. Sûr du bien-fondé de sa mission, nous supposons qu'il était victime du complexe de supériorité.

À l'encontre de son approche, nous souscrivons aux considérations de Mukuna. En effet, écrit-il, le missionnaire aurait mieux fait de regarder le mariage coutumier comme une forme d'alliance acceptable au sein de la société africaine bien que célébré selon un rituel et une discipline différents de la pratique de l'Eglise catholique. Le système de menace et de pression mis en œuvre à l'endroit des chefs pour l'abandonner n'a fait que produire des hypocrites. Par ailleurs, il ne faut pas exclure totalement les effets physiologiques positifs de certaines plantes en contact avec le corps humain. À ce niveau, le concours de l'influence psychologique apparaît parfois indispensable et bénéfique. Sans écarter la possibilité des exagérations pour maintenir parfois des intérêts personnels, il n'y a rien d'étonnant que quelqu'un puisse prédire certains événements sur base de sa longue expérience de la vie. Il en est de même pour les interdits dont l'objectif principal est de sauvegarder la discipline et la cohésion de la communauté. Pour les jeunes filles qui vivent une nouvelle étape du développement de leurs corps, se confier à des adultes pour une orientation appropriée est préférable à la solitude traumatisante qu'elles pourraient connaître dans cette nouvelle expérience. Quant aux propriétaires des champs qui voulaient éviter les dommages, la pratique de protection n'avait rien de nuisible. Au contraire, elle permettait de limiter les vols, ce qui contribuait à l'harmonie de l'ordre public.²¹² Nous avons tendance à croire que le missionnaire manquait d'objectivité pour apprécier ce qui était positif dans ces pratiques. Il n'a voulu voir que des aspects négatifs. Nous pouvons même lancer un défi aux objets et aux dévotions qu'il proposait. Ne produisaient-ils pas les mêmes effets psychologiques que les anciennes pratiques ? Il n'est pas parvenu « [...] à comprendre le bien-fondé des coutumes indigènes de façon à les intégrer dans le Christianisme, du moment qu'elles ne s'opposaient ni

²¹¹ Mukuna Mutanda wa Mukendi, "La méthode missionnaire des PP. Capucins de la 'Missio Antiqua'", 63-68.

²¹² Ibid., 68-70.

à la loi divine, ni au développement harmonieux de la communauté africaine concernée. »²¹³ De cette manière, furent perdus le patrimoine et l'opportunité qui pouvaient l'enrichir et servir de tremplin à la nouvelle religion. L'heure de l'inculturation n'avait pas encore sonné et la politique du remplacement culturel ne produisit qu'une chrétienté ambiguë à caractère syncrétiste.

2.3.3.2.4 Kimpa Vita et les Antoniens. Un défi pour les Capucins

Kimpa Vita ou Dona Béatrice (1684-1706), dont les faits historiques permettent de la comparer à Jeanne d'Arc de France,²¹⁴ est une congolaise à l'origine du mouvement politico-religieux des antoniens initié dès le début du 18^{ème} siècle. Ce mouvement d'éveil national fait suite à une crise d'ordre politique, social et économique du royaume du Congo. Son objectif initial était la « restauration de la souveraineté religieuse, politique et économique » dans un royaume en décadence et affaibli par le système portugais de la traite des noirs et de la violence. Pour la jeune femme, il fallait une reconquête et un rétablissement de Sao Salvador, la capitale abandonnée par le roi depuis un certain temps.²¹⁵ Son jeune âge et son ambition font penser qu'elle était animée par un courage exceptionnel ou par une force surnaturelle.

Selon une ancienne tradition, Dona Béatrice aurait été en contact avec l'esprit de Saint Antoine qui lui aurait confié la mission de restaurer le royaume du Congo. Marquée par cette expérience mystique, il se disait qu'elle mourrait les vendredis pour ressusciter les samedis. C'était son moyen d'entrer en contact avec la divinité pour intercéder en faveur du royaume.²¹⁶ Pour mieux accomplir sa mission, elle aurait installé son quartier général dans les ruines de l'église de Sao Salvador et lancé un défi au roi l'invitant à retourner en ville pour sa reconstruction. En même temps, elle s'attaquait aux objets sacrés de la religion traditionnelle (*les nkisi*) et les croix qu'il fallait brûler. Quant au baptême, elle en aurait ordonné l'abandon.²¹⁷ Il devait y avoir, croyait-elle, une vraie religion et une Eglise avec des saints congolais. Et dans cette même optique, Jésus et Marie étaient congolais. Les villes auxquelles ils sont habituellement rattachés faisaient partie du royaume du Congo.²¹⁸ En un sens, la jeune femme introduisit un mouvement réformateur et révolutionnaire.

²¹³ Ibid., 70.

²¹⁴ Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 72 ; Benoît Awazi Mbambi Kungua, *Panorama de la théologie négro-africaine contemporaine* (Paris: L'Harmattan, 2002), 146. On reconnaît à ces deux femmes une solide foi et un patriotisme exceptionnel. Accusées d'hérésies, elles furent brûlées vives après avoir été condamnées à mort par des tribunaux ecclésiastiques.

²¹⁵ Sundkler and Steed, *A History of the Church in Africa*, 59-60 ; Kungua, *Panorama de la théologie négro-africaine*, 146. À côté de la tradition relative à Saint Antoine, Sundkler et Steed ajoutent que Dona Béatrice a eu aussi une vision de la Madonna qui lui a révélé que son Fils était triste du fait que le roi avait abandonné la capitale pour s'installer à Kibangu. Un message doit donc être adressé au roi pour son retour.

²¹⁶ Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 72 ; Isichei, *A History of Christianity in Africa*, 66 ; Sundkler and Steed, *A History of the Church in Africa*, 60 ; Kungua, *Panorama de la théologie négro-africaine*, 146.

²¹⁷ Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 72 ; Isichei, *A History of Christianity in Africa*, 66 ; Sundkler and Steed, *A History of the Church in Africa*, 60. Pour un complément sur ce mouvement de Kimpa Vita, voir Philippe Denis, "Ebauches d'une géohistoire du Christianisme africain," dans *Formes de vie chrétienne en Afrique. Forms of Christian Life in Africa*, éd. Giuseppe Ruggieri (Paris: L'Harmattan, 2014), 41-42.

²¹⁸ Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 72. Jérusalem devient San Salvador tandis que Nazareth change en Mbanza Soyo.

Pour un royaume en dégénérescence, ce mouvement messianique était le bienvenu pour la masse populaire. Une entité à caractère indigène, sa ferveur et sa capacité de mobilisation des foules constituaient un défi majeur et une énorme menace pour la pastorale des Capucins. Apparemment, l'ordre public était aussi en danger. C'est dans ce contexte qu'une accusation fut portée contre l'initiatrice du mouvement et une persécution dirigée vers les membres. Considérée comme hérétique et sous la possession du démon, elle est arrêtée avec la complicité des missionnaires et du roi Pedro IV. Au terme d'un procès au tribunal ecclésiastique et royal sous la direction du Capucin Bernardo da Gallo, elle est condamnée à mort et fut brûlée vive le 2 juillet 1706 avec son compagnon Barro.²¹⁹ D'aucuns auraient pu croire à l'arrêt du mouvement et à l'oubli de ses revendications en raison d'une persécution systématique par les Capucins. Loin de là. La mort de la prophétesse provoqua, au contraire, des révoltes et insurrections populaires.²²⁰ Ses disciples continuèrent à répandre son message partout dans le royaume²²¹ et leur appel parvient, au terme de trois années, à avoir un impact sur le roi qui rétablira sa résidence dans la capitale pour restaurer le royaume.²²² Au vu des faits, il y a lieu de dire que Dona Béatrice n'a pas totalement échoué dans sa mission, aux motifs du retour du roi et du prolongement de son mouvement après sa mort malgré des persécutions cruelles. Au-delà de toute la problématique en jeu, force est de constater que la démarche de ce mouvement des Antoniens constitue l'une des plus anciennes tentatives « d'indigénisation et de réappropriation herméneutique, politique et mystique du Christianisme » au visage occidental par la population congolaise.²²³ C'est un essai dynamique que Baur préfère qualifier de « syncrétisme antonien »²²⁴ qui se réalise dans un contexte de redressement politico-religieux d'une société en difficultés. Une « tentative d'africanisation, » selon Kungua, dont le développement se heurta à une contre-attaque des Capucins soucieux de se débarrasser de la concurrence d'une nouvelle religion indigène naissante.²²⁵ La violence excessive dans leur démarche, pratique contraire à l'esprit de l'Évangile est, néanmoins, à regretter.

2.3.4 PREMIÈRE EXPÉRIENCE DU CHRISTIANISME AU CONGO : ÉCHEC OU INSUCCÈS ?

Pendant plus de trois siècles, de 1482 à 1835, le peuple congolais a été en contact avec l'Évangile. Différents groupes de missionnaires, essentiellement portugais et italiens, se sont succédés pour cette action évangélisatrice. Deux décisions importantes du gouvernement portugais précèdent la fin de la mission des Capucins, derniers évangélisateurs à l'époque, au Congo. Au sommet, il est à remarquer l'expulsion du nonce apostolique Giustiniani avec une rupture des relations diplomatiques avec le Saint-Siège en 1833. L'année suivante, tous les Ordres religieux sont supprimés, avec la confiscation de leurs biens, dans tous les territoires

²¹⁹ Ibid. ; Isichei, *A History of Christianity in Africa*, 66 ; Sundkler and Steed, *A History of the Church in Africa*, 60 ; Kungua, *Panorama de la théologie négro-africaine*, 146.

²²⁰ Kungua, *Panorama de la théologie négro-africaine*, 146.

²²¹ Sundkler and Steed, *A History of the Church in Africa*, 60.

²²² Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 72.

²²³ Kungua, *Panorama de la théologie négro-africaine*, 147.

²²⁴ Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 72.

²²⁵ Kungua, *Panorama de la théologie négro-africaine*, 147.

du ressort du Portugal.²²⁶ Ces actes qui peuvent être considérés comme « [...] la conclusion d'une persécution longtemps engagée par la politique despotique portugaise contre l'Eglise et ses institutions, »²²⁷ laissaient présager la fin d'une présence et d'une activité missionnaires au Congo. En 1835, le dernier Préfet de la mission, Bernardio da Burgio, dut embarquer pour rapatriement, laissant un vide missionnaire derrière lui. Face à cette réalité historique, Kabolo Iko Kabwita estime que la fin de la mission capucine est, en grande partie, à imputer à la « politique despotique de Pombal » qui a abouti à la « révolution libérale portugaise. » En bloquant tout effort et initiative de la *Propaganda*, constate-t-il, la démarche pombalienne visait indirectement le déclin de la mission pour en venir à son extinction définitive.²²⁸

Toutefois, il est plus réaliste de ne pas attribuer toute la responsabilité de cette fin tragique au seul gouvernement portugais. Il faut se souvenir du soutien antérieur du pays aux missionnaires pour se rendre sur le terrain afin d'accomplir leur mission. Par contre, il importe d'admettre que l'évangélisation du Congo a souffert de terribles insuffisances qui, d'une certaine manière, ont concouru au désastre final. À ce sujet, Comby évoque la discontinuité de l'apostolat parfois occasionnée par le nombre insuffisant du personnel, la médiocrité du clergé et l'ignorance de la langue locale de la part des missionnaires, la confusion entre la mission et les intérêts des pays étrangers, l'administration des baptêmes sans catéchèse appropriée et la lutte acharnée contre le paganisme.²²⁹ Ces faiblesses sont également confirmées par Mpisi lorsqu'il atteste que cette évangélisation, réalisée par les envoyés de l'autorité portugaise, est « restée limitée et superficielle » en raison de plusieurs facteurs. Étant au service des rois portugais et méprisant les coutumes locales, les missionnaires se distinguaient par le zèle dans la lutte et la destruction systématique des fétiches et des pratiques traditionnelles car ils les imaginaient diaboliques. Incompétents et souvent mal préparés, ils s'intéressaient, en priorité, à l'accroissement du nombre des chrétiens par l'administration massive des baptêmes. Pire encore, l'évangélisation était associée au commerce des esclaves.²³⁰ Le missionnaire n'a donc pas su transmettre la foi chrétienne au congolais et il n'a pas pu le convaincre pour l'adopter sincèrement. Ainsi, il n'est pas étonnant que nombreux chrétiens aient conservé leurs anciennes pratiques. La politique du remplacement n'a pas atteint son objectif.

Pour Baur, l'abandon populaire du Christianisme et le retour à la religion traditionnelle ne sont pas seulement dus au déclin de la phase missionnaire. À son avis, il faut reconnaître que la foi chrétienne n'avait jamais été capable de remplacer valablement les coutumes et les croyances traditionnelles. Exception faite de quelques membres de la classe dirigeante, le monde des ancêtres et celui des esprits ont continué d'être la préoccupation majeure de la plupart des gens.²³¹ Kabolo Iko Kabwita conclut que le Christianisme n'a rien

²²⁶ Kabolo Iko Kabwita, *Le royaume Kongo et la mission catholique*, 298-299. Il faut ici parler de la nouvelle rupture des relations diplomatiques du Portugal avec le Saint-Siège. Déjà pendant neuf ans (1760-1779), ces relations avaient été difficiles et suspendues. Voir à ce propos le même ouvrage aux pages 212-218, 402-403.

²²⁷ Ibid., 406.

²²⁸ Ibid., 397, 406.

²²⁹ Comby, *Deux mille ans d'évangélisation*, 120, 122.

²³⁰ Mpisi, *Le cardinal Malula et Jean Paul II*, 19-21.

²³¹ Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 70-71. Pour l'auteur, la religion traditionnelle au Congo avait trois façons d'être en relation avec l'autre monde : La vénération des ancêtres, le culte des esprits de l'au-delà et celui des esprits de la terre. En soi, le culte des ancêtres ne causait pas de grands problèmes chez les

effacé des pratiques traditionnelles, ancrées dans la vie du peuple. Tout au long de la période missionnaire, la coexistence subsista et les autochtones n'ont pas perçu l'incompatibilité des deux croyances respectives. Le missionnaire, quant à lui, semble être resté inconscient et insensible au problème de déstabilisation provoqué par son action. Il n'a pas pu profiter de la sagesse et du patrimoine culturel de ses ouailles pour les mettre au service de l'Évangile.²³² Mais en réalité, avait-il été préparé pour cette humilité ? Alors que l'africain est considéré primitif et sans valeur positive, comment le missionnaire, compte tenu de son histoire et de sa civilisation, pouvait-il penser différemment ? Même si son attitude est incompatible à l'esprit de l'Évangile, il importe d'être prudent et modeste pour le juger. La notion d'inculturation du message chrétien n'était pas encore développée. L'utilisation de ce concept étant récente,²³³ faut-il peut-être éviter de vouloir rapidement juger le passé en référence à une fraîche théorie.

Les faiblesses de l'action missionnaire ont été une réalité. Toutefois, ce constat amer ne doit pas occulter l'apport et l'héroïsme de ces initiateurs de la foi chrétienne au Congo. En dépit de la fin de l'ère missionnaire en 1835 et du manque des résultats satisfaisants tangibles, il reste possible de poser un regard serein et optimiste sur les événements pour l'étape suivante. Pour reprendre les expressions de Kabolo Iko Kabwita, il ne s'agissait que d'un « arrêt temporaire » sans nul doute « triste » et un « tournant décisif » dans la mesure où la *Propaganda* n'a mis que quelques années seulement pour initier les négociations visant à rétablir la mission. Les Spiritains français qui ont pris la relève ont réalisé leur œuvre missionnaire en s'appuyant sur la base élaborée par leurs prédécesseurs. À l'examen des documents qui leur attribuent cette zone, l'historien congolais confirme qu'il s'agit d'une continuité du travail des Capucins et non d'une nouvelle fondation.²³⁴ Mpsi aboutit presque à la même conclusion lorsqu'il écrit que la *Propaganda* pensait à ressusciter la mission dès 1855. Le dossier fut finalisé en 1865 avec le décret *Saeculo XV labente* du pape Pie IX qui confère aux Spiritains le droit d'évangéliser le Congo. Plus tard à partir de 1886, avec la création du pro-vicariat du Haut-Congo, cette œuvre évangélisatrice allait se poursuivre avec le concours des missionnaires essentiellement belges.²³⁵ Ainsi, la facilité des Spiritains dans leur tâche ne peut s'expliquer qu'en se référant à la préparation précédemment réalisée par les Capucins. Nous pourrions même affirmer que ce sont eux qui avaient posé les bases de l'Eglise congolaise. Il s'agit d'une juste reconnaissance de leur immense et pénible travail. Leur dévouement à la cause de l'Évangile reste significatif malgré les circonstances complexes de l'époque et leurs méthodes parfois inappropriées.

congolais dans la mesure où le Christ était conçu comme le grand chef. Par contre, il était difficile de trouver une place pour les esprits de l'au-delà (généralement craints en raison de leur capacité de destruction) dans la nouvelle religion. Toutefois, le chef de ces esprits (Nkadi Mpemba) pouvait être comparable au Dieu tout puissant. Ce qui cause beaucoup de difficultés, ce sont des esprits de la terre. La vénération de l'eau et des esprits de la terre est associée au culte de la fertilité avec un symbole du serpent géant vivant dans l'eau. Ces esprits, croit-on, donnent la santé et la fertilité. En outre, ils empêchent la mort et la stérilité.

²³² Kabolo Iko Kabwita, *Le royaume Kongo et la mission catholique*, 411-412.

²³³ Pour l'évolution et l'usage du concept, voir Emilio Grasso, *Dialogue avec l'Afrique. Essais théologiques sur l'actualité* (Yaoundé: Presses Universitaires d'Afrique, 1997), 1-4 ; Cassien Mulindahabi, "Evaluation éthique de l'exhortation apostolique post-synodale *Ecclesia in Africa*. Redécouvrir le chemin parcouru pour une Eglise famille de Dieu à l'ère de l'inculturation" (Master's Thesis, Faculté de Théologie, K.U.Leuven, 2010), 67-70.

²³⁴ Ibid., 412.

²³⁵ Mpsi, *Le cardinal Malula et Jean Paul II*, 22-24.

Au terme de ces remarques et à la suite d'un historien congolais, il est peut-être préférable de parler d'insuccès plutôt que d'échec en évoquant la première expérience du Christianisme de son pays. De fait, remarque-t-il, « l'insuccès est le plus souvent passager et ne vide pas l'entreprise de tout son contenu, tandis que l'échec s'inscrit dans la perspective de la compromission totale d'un projet et aboutit à l'immobilisation, au recul ou, peut-être, au recommencement, au retour au point de départ. »²³⁶ Dans la mesure où l'échec fait penser à l'idée d'en finir avec un projet, on est loin de cette réalité pour ce qui concerne l'évangélisation du Congo. La *Propaganda* a œuvré pour la poursuite de la christianisation de cette zone et le roi congolais Henrique II s'est impliqué personnellement dans ce processus dès 1845. Concrètement, la mission des Capucins s'est révélée infertile en raison des déficiences de son personnel et de la politique portugaise, mais leurs successeurs ont largement bâti sur leurs fondations. La nouvelle équipe a su tirer profit de ces insuccès pour définir sa relation en « termes de contribution mutuelle » avec l'autorité civile.²³⁷ C'est peut-être là, une des grandes leçons à tirer des erreurs du passé, pour une bonne et saine relation entre l'Eglise et l'Etat. Une bonne collaboration est nécessaire entre ces deux entités, ce qui ne signifie pas qu'une des deux institutions soit à la remorque de l'autre. Pour le bien-être de chacun et pour toute la communauté, il est impératif que chaque partie respecte l'autre dans l'exercice de ses prérogatives qui ne peuvent être que complémentaires.

2.4 AUX ROYAUMES VOISINS DU CONGO: UN CHRISTIANISME MOINS PROMETTANT

Au-delà des insuccès du Christianisme dans le royaume du Congo, l'effort des missionnaires et des autochtones dans le maintien de la mission est une évidence durant plus de trois siècles. Il n'en est pas de même dans les royaumes voisins où la nouvelle religion semble être moins prometteuse. Après un constat général, un survol rapide permet de déceler ses principales caractéristiques dans la région.

2.4.1 UN CONSTAT GÉNÉRAL

Contrairement à l'accueil apparemment positif réservé au Christianisme au Congo, d'autres royaumes de l'Afrique de l'Ouest ont réagi différemment avec une position parfois plus ambiguë, voire de refus. Baur en énumère certains en citant spécifiquement l'exemple de Ngoyo, Loango et Mayombe. Bien qu'ils n'aient jamais accepté le Christianisme, constate-t-il, ils semblaient être disposés à recevoir ce qu'ils pouvaient considérer comme des « fétiches chrétiens » tel que le chapelet et la croix. Des visites occasionnelles et des tentatives d'évangélisation par les missionnaires sont signalées mais sans grand succès. Quelques hautes personnalités se montraient réceptives à la foi chrétienne. C'est le cas du roi des Batéké, qui voulait conditionner son baptême à la moitié de la « barbe » du missionnaire et d'un fils qui aurait dû naître de l'union d'un prêtre et de l'une de ses filles. La région de Kwangu, initialement province du Congo, a connu une expérience plus ou moins superficielle. Sa reine avait adopté la nouvelle foi sous l'action de l'évêque de Luanda. Une tentative d'évangélisation faite dans cette région par la reine de Sao Salvador est aussi signalée mais

²³⁶ Kabolo Iko Kabwita, *Le royaume Kongo et la mission catholique*, 412.

²³⁷ Ibid. Voir aussi, surtout pour ce qui concerne l'engagement du roi Henrique II, Mpisi, *Le cardinal Malula et Jean Paul II*, 22.

son impact reste minime.²³⁸ Isichei évoque d'autres royaumes. Au Bénin, par exemple, le Christianisme formel n'a eu aucun impact. L'action missionnaire semble avoir été sporadique, incapable de défier la religion traditionnelle qui était profondément liée avec le monarque. En Sénégal, l'influence musulmane s'est révélée plus forte que le Christianisme. Parfois, certains européens résidents adoptaient les religions traditionnelles et croyaient à la force de la sorcellerie. Quant à la Sierra Leone, les Jésuites et les Capucins se sont succédés mais sans laisser beaucoup de traces.²³⁹ Avec Groves, on peut donc reconnaître qu'il y eut des actions et des cas de baptême isolés dans plusieurs royaumes de l'Ouest de l'Afrique. Le plus souvent, ce sont des rois ou des chefs qui expriment le désir d'adopter la foi chrétienne mais aucun impact ni progression durables ne sont repérables.²⁴⁰ Il n'est pas rare que ce désir s'évanouisse en l'absence d'un suivi missionnaire ou d'un intérêt escompté.

Ces quelques témoignages attestent l'authenticité des tentatives de l'action missionnaire même si celle-ci n'a pas été suivie des résultats attendus. C'est aussi le constat d'une faible disposition des populations autochtones, pour l'accueil du Christianisme. Par contre, d'autres royaumes dans la région, tout en restant circonspects, se sont montrés plus ouverts à la foi chrétienne avec la bonne volonté de plusieurs intervenants. Cette situation semble se vérifier surtout dans le royaume de l'Angola, de Matamba et de Warri. Compte tenu de la particularité de chacun d'entre eux, il importe d'aborder séparément le déroulement de leur christianisation.

2.4.2 EN ANGOLA, UN CHRISTIANISME ASSOCIÉ À LA CHASSE DES ESCLAVES

Le groupe ethnique Mbundu est l'une des composantes de la population voisine du Congo dans le Sud. Il occupe le royaume de Ndembo et celui de Ndongo. C'est ce dernier royaume, appelé aussi Ngola, qui semble avoir donné naissance au nom d'Angola.²⁴¹ Initialement, ces deux entités administratives dépendaient du roi congolais. L'arrivée des européens a considérablement modifié la perspective. De fait, les portugais étaient parvenus à s'installer dans la région aux alentours des années 1570 dans le cadre de la chasse des esclaves et de la recherche de l'or. Si, officiellement, leur occupation s'inscrivait dans le cadre d'une expédition militaire de soutien au roi de Ndongo qui luttait pour l'indépendance de son royaume, force est de constater qu'il y avait un autre objectif non avoué. Le Portugal voulait s'assurer de la présence des minerais pour accès et contrôle. C'est dans ce contexte que le Christianisme se fraya un chemin. Les quatre Jésuites, qui vivaient et exerçaient leur ministère sans succès à la cour de Ngola, conclurent que l'occupation militaire se présentait comme le meilleur moyen de l'évangélisation. Dès lors, le pays fut conçu comme un fief mis

²³⁸ Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 73. Les régions ici mentionnées se trouvent dans la direction du nord par rapport au Congo. Pour leur localisation géographique, voir Axelson, *Culture Confrontation in the Lower Congo*, 42-43.

²³⁹ Isichei, *A History of Christianity in Africa*, 57-58, 62-63. Pour ce qui est du Bénin, voir aussi Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 75.

²⁴⁰ Groves, *The Planting of Christianity in Africa*, 125-127.

²⁴¹ Boxer, *The Portuguese Seaborne Empire*, 169 ; Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 73 ; Sundkler and Steed, *A History of the Church in Africa*, 62 ; Kabolo Iko Kabwita, *Le royaume Kongo et la mission catholique*, 65-67. Pour ce qui est en rapport avec la localisation géographique, voir aussi Axelson, *Culture Confrontation in the Lower Congo*, 42. Parfois, on parle de Dembo à la place de Ndembo connu aussi sous l'autre nom d'Ambuila. Par ailleurs, Kabolo précise qu'en réalité, l'Angola (a Ngola) est aussi le titre du Mani (roi) Ndongo.

à la disposition du capitaine Paolo Dias de Novais qui s'investit dans la construction de Luanda et de Massangano vers l'année 1576. Contrairement à ce que les missionnaires avaient pensé, cette occupation ne réussit pas à promouvoir l'action évangélisatrice. La qualité et la rareté des minerais ne justifiant plus sa recherche, la présence portugaise se concentra seulement dans quelques centres commerciaux pour renforcer une exploitation cruelle du trafic des esclaves. L'atrocité de ce commerce engendra une aversion des autochtones à l'égard des occidentaux.²⁴² Il était alors difficile aux évangélisateurs de faire fructifier leur ministère. Comme ils étaient des européens, la population locale ne pouvait pas les distinguer de ceux qui la poursuivaient pour la réduire au statut d'esclave et d'objet de commerce.

Cependant, cette situation de confusion et de méfiance n'empêcha pas les missionnaires d'entreprendre des initiatives. C'est ainsi qu'ils créèrent des villages chrétiens jésuites. Construits sur des vastes terres offertes par le gouverneur, ces villages constituent un réseau mis sous la responsabilité directe des catéchistes angolais et portugais. Comme matériel didactique, les Jésuites avaient confectionné un catéchisme en Mbundu, langue locale. Leur supérieur, Pero Ravares, circulait dans les villages pour superviser les séances de catéchèse. Par prudence, il évitait de rester ou de partager les repas avec les autorités portugaises afin de ne pas être suspecté de compromission par les nouveaux convertis locaux. Sa méthode et son attitude ont facilité l'implantation du Christianisme dans la région. C'est sur cette base que l'évêque de Luanda put alors installer des prêtres dans les quatre quartiers généraux des chefs du royaume de Ndongo. Hélas, de 1641-1647, l'occupation néerlandaise devait anéantir tout ce travail. Le fruit de leurs efforts étant détruit, les Jésuites choisissent désormais de rester dans la capitale avec des visites ponctuelles dans les régions éloignées.²⁴³ Cette nouvelle approche missionnaire est, bien sûr, moins efficace que celle privilégiant la proximité. Ce fut alors une déperdition progressive du Christianisme.

Pour la cité de Luanda, le trafic des esclaves conjoint au Christianisme est une particularité à mentionner pour deux motifs. D'un côté, la majorité de sa population africaine est esclave. De l'autre côté, l'évêque de Sao Salvador a choisi d'y établir sa résidence dès la première moitié du 17^{ème} siècle.²⁴⁴ Pour cette deuxième raison, elle était devenue le siège épiscopal. Au siècle suivant, elle compte plusieurs Ordres religieux dont les Jésuites, les Franciscains, les Capucins et les Carmes. Les enfants issus des mariages mixtes pouvaient aspirer au sacerdoce qui, à l'époque, était reconnu comme source de promotion sociale.

²⁴² Groves, *The Planting of Christianity in Africa*, 130-131 ; Boxer, *The Portuguese Seaborne Empire*, 101-102 ; Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 73-74 ; Kabolo Iko Kabwita, *Le royaume Kongo et la mission catholique*, 65, 67-74. Pour Groves, les Jésuites avaient accompagné l'expédition et ils ont pu convertir quelques personnes dans la région. Parmi les constructions de Paolo figurent les églises, dont la cathédrale de Luanda, les couvents et les hôpitaux. Pour le Jésuite Francisco de Gouveia, insiste Boxer, le Christianisme devait être imposé par force pour les habitants en raison de leur barbarie sauvage. La méthode pacifique de persuasion ne semblait pas être appropriée même si l'on admet que ces gens pouvaient se transformer en excellents chrétiens après leur conversion. Pour Jedin et Dolan, les portugais auraient exploré l'Angola dès 1520 mais ils n'ont pas pu s'y établir avant 1558. Pratiquement, c'est vers 1575 qu'on commence à parler de l'exportation des esclaves. Le rapport annuel de 1590-1591 signale l'existence de 25 000 chrétiens. Voir à ce propos Jedin and Dolan, eds., *History of the Church*, 593-594.

²⁴³ Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 74. Voir aussi Sundkler and Steed, *A History of the Church in Africa*, 62.

²⁴⁴ Jedin and Dolan, eds., *History of the Church*, 594 ; Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 74. Jedin et Dolan parlent de l'année 1626 alors que Baur suggère 1620.

Cependant, ils n'échappaient pas au danger de l'activité paraissant plus rentable. Beaucoup d'entre eux abandonnaient le ministère pour se marier et surtout pour s'engager dans le commerce des esclaves. Ce trafic demeurerait la principale source des revenus et d'exportation de l'Angola. En outre, il fut une activité accompagnatrice de l'ère missionnaire dans le pays jusqu'au moment de sa prohibition en 1834, date qui, ironiquement, coïncide avec la suppression des Ordres religieux. C'est ainsi que le Christianisme a progressivement décliné. Le trafic des esclaves a également régressé jusqu'à son abolition au Brésil en 1860.²⁴⁵ Cette première expérience du Christianisme en Angola a été donc vécue dans un contexte du commerce des esclaves. Ces deux réalités sont inséparables car elles sont intégrées à l'entreprise générale du Portugal. C'est la même autorité qui décide de leur organisation, du début à la fin.

Sans doute, le missionnaire n'a pas pu évaluer les risques de l'amalgame évangélisation et occupation militaire. De plus, nous pouvons regretter son manque de lucidité pour dénoncer le système cruel de la chasse des esclaves. Ces événements ont gravement entaché la mission.

2.4.3 À MATAMBA, UN CHRISTIANISME DE LA REINE

Le Christianisme dans le royaume de Matamba est intimement lié à l'avènement de la reine Dona Ana de Souza Nzinga (1582-1663). Celle-ci fut baptisée vers 1622/1623 lors de sa mission diplomatique à Luanda, où son frère l'avait envoyé pour des négociations en sa faveur alors qu'il était en conflit avec les portugais. Impressionnée par le culte chrétien, elle s'était convertie sous l'action des Jésuites.²⁴⁶ Cependant, en 1627, elle accède au trône à la place de son frère et elle abandonne la foi. Son règne fut marqué par des conflits incessants avec le Portugal jusqu'à sa nouvelle conversion. Ayant bénéficié d'un oracle selon lequel la paix serait possible si elle acceptait la foi chrétienne, elle décide de s'exécuter avec la plupart de son armée. Les Capucins acceptent son retour à la foi en 1656. À partir de cette date, elle consacre toutes ses énergies pour défendre et promouvoir la mission, les dévotions et les pratiques chrétiennes dans son royaume. Son engagement personnel sera concrétisé en 1660 avec la construction d'une église dédiée à Notre Dame de Matamba. Or, après ce grand projet qui prend fin en 1663 et après sa mort, l'élan du Christianisme est anéanti. Son mari qui lui succède n'a pas les mêmes convictions religieuses. La cité de Matamba, saccagée, voit la réintroduction de la religion traditionnelle. Toute tentative de nouvelles conversions se solde par un échec.²⁴⁷ Ainsi, l'expérience du Christianisme disparaît dans le royaume.

Tout en reconnaissant l'apport personnel de la reine, il faut aussi considérer que l'aspect politique occupe une place de premier plan dans l'adoption du Christianisme dans ce

²⁴⁵ Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 74.

²⁴⁶ Boxer, *The Portuguese Seaborne Empire*, 169 ; Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 74-75 ; Isichei, *A History of Christianity in Africa*, 67 ; Sundkler and Steed, *A History of the Church in Africa*, 62-63. Isichei situe le baptême de la reine en 1623 alors que Baur semble suggérer 1622.

²⁴⁷ Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 75 ; Isichei, *A History of Christianity in Africa*, 67 ; Sundkler and Steed, *A History of the Church in Africa*, 63. Les auteurs ne s'accordent pas pour ce qui est de l'année de la nouvelle conversion de la reine. Baur indique que les Capucins ont accepté l'événement en 1656 au moment où les trois autres auteurs sont d'avis que le mouvement de reconversion avait commencé depuis les années 1640. Isichei pense que la reine Nzinga fut remplacée par sa sœur Barbara pour évoquer la continuité du Christianisme.

royaume. Adoptée lors d'une mission politique, la religion sera écartée pendant plusieurs années, puis de nouveau instituée pour résoudre les problèmes d'insécurité. En d'autres mots, le Christianisme semble intervenir dans un contexte de résolution des conflits politiques. Une telle approche de la religion ne peut favoriser ni son enracinement, ni son épanouissement. Le Christianisme a été, dans le royaume de Matamba, une affaire personnelle de la reine. Il n'a pas survécu après sa mort.

2.4.4 EN WARRI, UN CHRISTIANISME DE LA COUR

Le royaume de Warri se situe dans le prolongement du Bénin et du Nigeria. En 1570, le roi invite les missionnaires augustiniens de Sao Tomé. Ce sera le début de la tradition chrétienne, poursuivie à l'initiative du prince héritier. Après son baptême, dès son accession au trône, il adopte l'habitude de prêcher personnellement.²⁴⁸ En ceci, il imite la démarche d'Afonso au Congo. Même si son fils, envoyé aux études au Portugal, opte pour le mariage plutôt que de choisir une ordination sacerdotale selon la volonté de sa famille, la pratique chrétienne ne s'est pas éteinte. Néanmoins, le développement du Christianisme se limite à la cour royale, principalement en raison du manque de prêtres.²⁴⁹ Ceux qui étaient envoyés par le Saint-Siège étaient souvent empêchés d'atteindre leur destination par les royaumes environnants ou par le Portugal lui-même. Il faut aussi noter la pauvreté du royaume qui ne les attirait pas pour l'exercice de leur ministère. Les rares Capucins qui parvinrent à y accéder s'efforcèrent d'introduire les pratiques chrétiennes, tel le mariage chrétien, au sein de la classe des nobles.²⁵⁰ Hors d'un monarque défavorable à la foi chrétienne durant quelques années au 18^{ème} siècle, beaucoup d'autres ont eu souci de la promouvoir en sollicitant des prêtres auprès des instances habilitées. La suite donnée à leur requête a été irrégulière. Soit ils ne recevaient personne, soit la vie scandaleuse de certains missionnaires compromettait fort l'œuvre évangélisatrice. De même, le comportement de certains rois chrétiens ne correspondait pas exactement à l'esprit de l'Évangile.²⁵¹ Les valeurs chrétiennes étaient absentes dans leur vie.

Un élément fondamental pour le Christianisme dans ce royaume mérite d'être souligné. Comme dans la plupart des cas, l'évangélisation dépendait beaucoup du projet commercial portugais. Ce sont les mêmes bateaux qui transportaient les marchandises et les missionnaires. Pour le cas précis du royaume de Warri, c'était un royaume pauvre avec un commerce peu rentable, d'où la rareté des bateaux envoyés par les commerçants. De même, les prêtres n'étaient pas attirés par ce lieu aussi isolé pour y résider. Par ailleurs, les sujets n'étaient pas enthousiastes pour suivre l'exemple de leurs rois qui se convertissaient. La conversion du roi entraînant celle du peuple ne fut pas une réalité vérifiable.²⁵² La bonne volonté des rois pauvres n'a suffi ni à convaincre les prêtres à venir s'installer dans le royaume, ni à motiver le peuple à adopter la même foi. Avec une autorité civile zélée sans missionnaires, le Christianisme dans le royaume de Warri s'est principalement limité à la cour

²⁴⁸ Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 75-76 ; Isichei, *A History of Christianity in Africa*, 61.

²⁴⁹ Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 76 ; Isichei, *A History of Christianity in Africa*, 61.

²⁵⁰ Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 76.

²⁵¹ Ibid., 76-77 ; Isichei, *A History of Christianity in Africa*, 62. Le roi Emmanuel Octavio était chrétien mais marié à six femmes. Son successeur Joao, dernier roi baptisé, est reconnu comme un tyran.

²⁵² Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 77.

royale et il n'a pas longtemps survécu.²⁵³ Ce Christianisme de la cour, sans prêtres et sans enracinement en milieu populaire ne présageait qu'un avenir incertain. À vérifier maintenant si l'expérience vécue dans l'Empire de Mwene Mutapa, sur l'autre côté du continent, a été différente.

2.5 LE CHRISTIANISME DANS L'EMPIRE DE MWENE MUTAPA. MISSION ET POLITIQUE

À côté de la zone de l'Ouest de l'Afrique dont fait partie le Congo et ses voisins, le Christianisme s'est aussi orienté vers l'Est du continent. Dans les deux cas, ce sont les portugais qui sont au premier plan dans l'action évangélisatrice. Toutefois, l'expérience semble présenter des particularités dès le début. Pour ce qui est de la nouvelle zone, une brève note préliminaire évoque le retard du projet d'évangélisation avant d'envisager successivement la période enthousiaste, de renouvellement et du déclin du Christianisme. Bien qu'apparenté à l'Afrique de l'Est, l'Empire de Mwene Mutapa est considéré à part en raison de sa particularité.

2.5.1 NOTE PRÉLIMINAIRE

L'Empire de Mwene Mutapa correspond à la région actuelle constitué par le Zimbabwe et le Mozambique. Le fondateur de la dynastie serait Mutota qui, vers 1440, aurait conduit son peuple du Zimbabwe en empruntant la direction du nord. L'Empire se rattache facilement à l'Afrique de l'Est et sa richesse en or fut l'objet de convoitise des portugais. L'activité de ces derniers est signalée à Sofala, dans l'actuel Mozambique, où un poste commercial fut construit en 1505, ce qui suppose une présence antérieure.²⁵⁴ Contrairement au Congo, avec l'arrivée des premiers portugais, l'évangélisation ne semble pas avoir été inscrite parmi les priorités même si la présence de trois prêtres est constatée dans cette région en 1506. Un hôpital et une église seront construits un an plus tard, en 1507, sur l'île Mozambicaine qui sera un centre administratif portugais en Afrique de l'Est jusqu'au début du 20^{ème} siècle. Même si, en 1586, les chrétiens sont estimés au nombre de 2000 dans cette localité, aucun projet sérieux d'évangélisation des régions environnantes n'avait été spécifiquement envisagé lors du premier séjour des portugais dans l'Empire.²⁵⁵ Ce besoin ne

²⁵³ Isichei, *A History of Christianity in Africa*, 61-62.

²⁵⁴ Groves, *The Planting of Christianity in Africa*, 133 ; William Graham Lister Randles, *The Empire of Monomotapa. From the Fifteenth to the Nineteenth Century* (Gweru: Mambo Press, 1981), 3-21 ; Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 78. Randles est plus avantageux pour les détails concernant la fondation de l'Empire, ses composantes géographiques et historiques. Synthétiquement, Mwene Mutapa ou Monomotapa en langue portugaise, et pouvant être Munumutapa pour la prononciation, est le nom donné à l'empereur. On pense que ce roi fait partie du groupe hima qui serait venu dans la région en provenance de la zone incluant le sud de l'Ethiopie et au-delà du Nil. La tradition tend à exagérer ses prérogatives. De fait, croit-on, il incarne le sacré et agit comme le grand prêtre de son peuple. Il est responsable de la fertilité et de la pluie. Ne pouvant pas être vu, il faut marcher sur le ventre pour l'approcher. Sans tache, il est obligé de prendre du poison lorsqu'il lui arrive de perdre l'usage de la raison ou de l'un des membres de son corps. Quant au fondateur Mutota, les habitants de la Zambesi l'ont appelé Mwene Mutapa qui signifie le « seigneur du tremblement » en raison de la peur qu'il inspirait. Plus tard, le même nom est venu signifier le « seigneur de mine » d'autant que mutapa veut dire à la fois tremblement et mine.

²⁵⁵ Groves, *The Planting of Christianity in Africa*, 133 ; Jedin and Dolan, eds., *History of the Church*, 594 ; Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 78-79. Groves souligne que les Jésuites sont arrivés les premiers en 1560, vingt ans après leur fondation et huit ans après la mort de François Xavier. Ce dernier avait traversé la région en 1541 sur son chemin vers l'Inde mais n'avait pas été en contact avec la population locale

se fera sentir que cinquante ans plus tard. C'est à cette période que l'expérience du Christianisme se concrétisera avec enthousiasme mais, bientôt, pour se précipiter dans une déception accompagnée d'une répression.

2.5.2 UN PROJET ET UNE EXPÉRIENCE DU CHRISTIANISME : DE L'ENTHOUSIASME À LA DÉCEPTION

La tradition retient l'action du roi des Tonga, Gamba,²⁵⁶ comme un élément important du projet d'évangélisation de l'Empire de Mwene Mutapa. Le point de départ se situe dans l'attitude de ses deux fils qui entreprirent un cheminement vers le Christianisme. Une mission est ouverte dans le royaume par les Jésuites à la demande du roi. Elle sera confiée au père Gonsalo da Silveira assisté de deux compagnons dont le père Fernandes.²⁵⁷ Ces missionnaires reçoivent un accueil chaleureux et ils obtiennent la permission de baptiser. En 1560, entre les fêtes de Pâques et de Pentecôte, plus de quatre cent personnes furent baptisées. Parmi eux figurent les membres de la famille royale et ceux de la cour. Impressionné par l'événement, le responsable de la mission pouvait espérer une rapide disparition de quelques abus en rapport avec la polygamie, la superstition et la circoncision d'autant plus que, à ses yeux, ces pratiques n'étaient pas enracinées dans l'idolâtrie.²⁵⁸ Plus tard, après étude de la culture locale, son confrère ne partagera pas son point de vue. Leur divergence d'approche suscite intérêt et curiosité en ce qui concerne l'attitude et les aboutissants de ces deux infatigables apôtres.

Selon les statistiques, le royaume avait, semble-t-il, accepté le Christianisme avec enthousiasme et l'invitation des missionnaires par le roi avait répondu aux aspirations du peuple qui avait donné son assentiment. Certes, dans la conception et dans l'exécution de la mission, les attentes d'ordre matériel de part et d'autre n'étaient pas exclues et c'est peut-être sous cet angle qu'il faut interpréter la suite des événements. Gonsala, qui avait été initialement envoyé dans le royaume Tonga, décide de poursuivre le chemin pour aller convertir Mwene Mutapa, surnommé l'empereur de l'or. C'était là l'objectif du missionnaire zélé.²⁵⁹ Sans doute, faut-il évoquer le besoin et le souci de conduire parallèlement les deux entités administratives au Christianisme. Ce choix peut être soumis aux critiques, compte-tenu de la dispersion d'énergies sur un terrain dont les missionnaires ne maîtrisent pas encore la diversité. Cependant, nous préférons examiner leurs démarches respectives afin de vérifier les vrais motifs de l'enthousiasme et de la déception des protagonistes de la mission.

En se partageant les responsabilités, Tonga reste aux mains du père Fernandes. Pour mieux réaliser sa tâche, il commence par étudier la langue et les coutumes des autochtones. Cela va lui permettre de découvrir que la croyance aux esprits des ancêtres et aux forces

pour lui présenter l'Evangile. Il n'a prêché qu'aux chrétiens portugais. Une discussion avec les musulmans à Malindi fut sa seule exception. Cette visite est confirmée par Baur qui la situe en 1542.

²⁵⁶ Gamba fut un chef qui, suite aux désaccords internes, avait quitté le royaume de Mwene Mutapa pour s'installer au sud dans le fief des Tonga. Ce groupe est une tribu des bantu du Mozambique. La région est aussi connue sous les anciens noms d'Inhambane ou Zambesi. Voir Jedin and Dolan, eds., *History of the Church*, 594 ; Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 79.

²⁵⁷ Groves, *The Planting of Christianity in Africa*, 133 ; Jedin and Dolan, eds., *History of the Church*, 594 ; Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 79 ; Sundkler and Steed, *A History of the Church in Africa*, 68. Groves pense que les trois missionnaires sont tous prêtres alors que Baur suggère qu'il s'agit de deux prêtres et d'un frère laïc.

²⁵⁸ Groves, *The Planting of Christianity in Africa*, 134 ; Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 79.

²⁵⁹ Groves, *The Planting of Christianity in Africa*, 134.

magiques sont à la base de la superstition, ce qui constitue un handicap pour une meilleure approche de certaines notions chrétiennes telles que l'âme, le ciel et le schéol. C'est la première déception du missionnaire qui pense à l'esprit idolâtrique, contrairement aux illusions du départ. Du côté du peuple, un malaise se développe également. Rien dans le Christianisme ne semblait les intéresser dans la mesure où le missionnaire n'avait aucune richesse matérielle à offrir. Sa vie ascétique et ses sermons ne suffisaient pas pour faire changer les habitudes de la société traditionnelle. Confiant dans sa vision chrétienne, l'apôtre zélé s'attaque à certaines croyances populaires dont la sorcellerie et certaines attributions du roi dont sa capacité de faire tomber la pluie. La menace de ses sermons ne faisait qu'accroître le mécontentement des gens. Dans une telle atmosphère, personne ne voulait plus le suivre, avec même, le désir de le faire disparaître. Une fin tragique semble avoir été évitée par la clairvoyance de ses supérieurs qui l'ont invité à mettre fin à sa mission.²⁶⁰ L'enthousiasme populaire du départ avait laissé place à un sentiment de rejet et de déception. Une bonne relation, qui pouvait garantir les intérêts portugais, est désormais mise en question. De l'autre côté, près de l'empereur, une autre action avait été en cours.

Le père Gonsalo avait orienté sa mission vers la cour impériale. À son arrivée, il était soupçonné comme tout autre portugais d'être à la recherche des biens matériels de l'Empire. À la grande surprise de Mwene Mutapa, le missionnaire avait une autre ambition, celle d'introduire le Christianisme. L'image de la Vierge Marie fut le matériel didactique efficace pour son ministère et sa catéchèse. En janvier 1561, la famille impériale reçut le baptême. Alors que l'empereur prend le nom de Sebastiao en honneur du roi portugais, sa mère et sa sœur s'appelèrent respectivement Marie et Isabelle. Beaucoup de hauts gradés de la cour royale comme de simples sujets suivirent l'exemple de l'empereur pour adopter le Christianisme. Une vie ascétique, simple et charitable du missionnaire lui attirait la sympathie et l'admiration du peuple.²⁶¹ Ce succès apparent pouvait faire penser à une réussite de la mission. En fait, l'évangélisateur constituait une menace pour beaucoup de gens. Son statut d'européen est considéré dangereux par certains. Pour les commerçants musulmans, c'est une personne indésirable. De là, il devient victime d'un complot qui lui reproche d'être à la fois un espion des portugais et du sous-chef rebelle de Manika. À l'accusation de la sorcellerie associée à l'image de la Vierge, s'ajoute le risque de détourner le pays en sa faveur grâce à l'eau du baptême et les mots qui l'accompagnent. Avec toutes ces charges, une sentence de mort est prononcée et exécutée pendant la nuit dans sa maison par un groupe de sept personnes désignées pour l'étrangler. En moins de quelques semaines, la foi qui avait été célébrée dans la joie est vite abandonnée.²⁶² C'est là, la fin tragique de la vie d'un homme victime de l'injustice et du mensonge. Non seulement une relation d'amitié est rompue, mais

²⁶⁰ Jedin and Dolan, eds., *History of the Church*, 594 ; Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 79.

²⁶¹ Groves, *The Planting of Christianity in Africa*, 134 ; Jedin and Dolan, eds., *History of the Church*, 594 ; Randles, *The Empire of Monomotapa*, 28 ; Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 80-81 ; Sundkler and Steed, *A History of the Church in Africa*, 68. Les auteurs diffèrent sur la date et le nombre des baptisés. Alors que Sundkler et Steed évoquent la date du 15 janvier et autour de quatre cent baptisés, Baur pense au 20 du même mois qui coïncide avec la fête du roi portugais et quelques trois cent baptêmes. Randles fait seulement mention de l'année du baptême sans d'autres détails.

²⁶² Groves, *The Planting of Christianity in Africa*, 134-135 ; Jedin and Dolan, eds., *History of the Church*, 594 ; Randles, *The Empire of Monomotapa*, 28 ; Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 81 ; Sundkler and Steed, *A History of the Church in Africa*, 68. Alors que Randles suggère que l'exécution eut lieu le 15 mars 1561, Groves parle du 16 mars. Une différence d'une journée semble être minime pour infirmer l'information.

aussi et surtout les intérêts portugais sont contrariés. Aux yeux de l'autorité portugaise, il s'agit d'une insulte qui appelle une action répressive.

Il est hors de doute que le baptême de l'empereur avait été envisagé comme une possibilité portugaise d'avoir accès au minerai d'or de l'Empire.²⁶³ Cette réalité se justifie dans la mesure où sa conversion signifiait et impliquait le choix d'être un ami dépendant du roi portugais et indirectement de garantir ses intérêts. Puisque cette voie pacifique venait d'échouer, l'usage de la force devenait inévitable. Pour accepter la logique de la guerre, le tribunal missionnaire de Lisbonne et la conscience chrétienne furent préparés par un argument subtil. Du fait que le roi avait la mission de proclamer la foi et de protéger les missionnaires dans la région, il fallait lui permettre d'y envoyer une armée. Celle-ci devait engager la guerre au cas où l'empereur refuserait de chasser les musulmans, de revenir à l'Eglise avec ses chefs et de payer un tribut. À la personne de Francisco Barreto, chef militaire, furent attachés quatre Jésuites comme conseillers pour une expédition au Mozambique.²⁶⁴ À l'exposé des conditions d'un pacte de paix, l'empereur se montra disposé à chasser les musulmans et à offrir les mines d'or sous forme d'impôt. Quant au retour au Christianisme, il envisageait de l'aborder avec le chef de l'expédition qui mourut soudainement. Entre-temps, la mort de Gonsalo avait été vengée lors de la répression des tribus auxquelles il était reproché de nuire aux commerçants portugais. Accusés d'avoir empoisonné un groupe de gens faisant partie de l'expédition, les musulmans aussi subirent des représailles.²⁶⁵ Curieusement, les missionnaires préférèrent quitter l'Empire. Leur chef, Monclaro, était convaincu de l'incapacité des autochtones à adhérer à la foi chrétienne. Pour lui, ils étaient trop attachés à leur vie païenne et l'objet de leur conversion aurait seulement été un moyen de nouer l'amitié avec les portugais.²⁶⁶ Certes, cette erreur d'appréciation et ce jugement à base des préjugés sont regrettables.

Ce premier projet d'évangélisation dans l'Empire était difficile à concevoir hors d'attentes matérielles. L'enthousiasme du départ cachait d'autres visées qui se sont révélées progressivement. L'expérience du Christianisme n'a pas été à l'abri de déceptions, d'intrigues, d'injustices et de répressions conduisant à son anéantissement. S'il faut parler de sa poursuite, il importe de penser à une période de renouvellement.

²⁶³ Randles, *The Empire of Monomotapa*, 25 ; Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 81.

²⁶⁴ Groves, *The Planting of Christianity in Africa*, 135 ; Randles, *The Empire of Monomotapa*, 28-29 ; Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 81-82. Les auteurs diffèrent sur le nombre des soldats et l'année d'arrivée au Mozambique. Randles, qui est plus avantageux en raison des détails qu'il offre, pense que l'expédition aurait quitté Lisbonne en 1569, retardée au Brésil pour arriver en 1572 avec 700 hommes. Baur et Groves parlent d'une expédition qui est arrivée en 1570. Baur évoque une armée de 800 hommes. Deux ans plus tard, pour lui, l'expédition arrive à Sena, ce qui rejoint l'information de Randles. Vraisemblablement, il restait encore à atteindre la cour de l'empereur.

²⁶⁵ Jedin and Dolan, eds., *History of the Church*, 594 ; Randles, *The Empire of Monomotapa*, 29 ; Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 82. À vrai dire, beaucoup de personnes et de bétail sont morts suite aux piqures de la mouche tsétsé et des moustiques qui causèrent la malaria. La science de l'époque n'était pas en mesure de détecter la cause de la maladie.

²⁶⁶ Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 82.

2.5.3 TENTATIVE DE RENOUVELLEMENT : UNE MISSION DANS UN EMPIRE INSTABLE

Après l'expédition de répression et l'abandon du premier projet, une nouvelle tentative de renouvellement fut initiée au Mozambique par les Dominicains dès 1577.²⁶⁷ Le plus célèbre parmi eux fut le père Joao dos Santos qui privilégia la voie de la catéchèse des enfants. Ces derniers apprennent à chanter le catéchisme et le répètent à la maison pour permettre aux adultes d'y avoir accès. De plus, le père s'intéresse aux coutumes traditionnelles qu'il parvient à décrire soigneusement. Malheureusement, il veut les remplacer par les rites chrétiens en usage au Portugal. Pour lui, le plus grand handicap à la conversion réside dans la polygamie et dans l'incapacité du peuple de prendre conscience de ses erreurs perpétuées par les croyances traditionnelles. L'action des Dominicains fut favorisée par l'empereur Gatsi Rusere (1598-1628) qui les encourageait à pénétrer dans son domaine et qui avait besoin de leur protection pour assurer sa sécurité. Ayant perdu un œil, en effet, il aurait dû faire recours au poison suivant la tradition en vigueur pour donner place à son successeur. Pour ce manque de respect à la tradition, il avait beaucoup d'opposants. Il a su les contrôler grâce au soutien portugais. En guise de reconnaissance, il offrit des mines au roi du Portugal et ouvrit son royaume au commerce et à la mission. Cette disposition d'ouverture motiva les Jésuites qui arrivèrent en 1607 pour s'installer dans la région de la Zambézie. Tenant compte du développement de l'activité missionnaire, l'autorité portugaise décida d'ériger au Mozambique une administration indépendante appelée *vicaria perpetua*, séparée définitivement de Goa en 1612.²⁶⁸ La mission semble donc prospérer. Mais en réalité, elle s'appuie beaucoup sur l'autorité portugaise qui protège un empereur détestable. Celui-ci, par obligation de reconnaissance, favorisera toute initiative entreprise par les ressortissants portugais, commerçants ou missionnaires. À cette ambivalence ne manque pas de s'ajouter des rivalités entre les Dominicains et les Jésuites. En un mot, la mission évolue dans un environnement malsain.

Au lieu d'une amélioration, la situation s'empire à la mort de Gatsi Rusere. Kapararidze, son fils qui lui succède, n'est pas en bons termes avec les missionnaires. Il se méfie d'eux et incite la population à s'emparer des richesses des étrangers. L'instabilité se généralise lorsque les missionnaires et le Portugal décident de s'impliquer directement pour le chasser du pouvoir. Le problème ne sera pas résolu en imposant Mavhura comme nouvel empereur. À son impopularité s'ajoute son désaveu pour le commerce des esclaves et le comportement des portugais qui ne respectent pas les lois de l'Empire. Ni ses sujets, ni les portugais, personne n'est disposé à l'écouter. Il n'a que des ennemis.²⁶⁹ Quant aux missionnaires, ils ont perdu toute crédibilité au sein du peuple qui n'a pas apprécié leur implication dans le conflit politique. Leur mission n'a aucun impact sur les gens. En faisant dépendre du roi portugais les Mwene Mutapa par le baptême, devenu rite d'intronisation, ils n'ont pas réussi à convertir tout le pays comme ils le souhaitaient. Par contre, ce rite fut

²⁶⁷ Groves, *The Planting of Christianity in Africa*, 135 ; Jedin and Dolan, eds., *History of the Church*, 594 ; Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 82. Il n'est pas ici superflu d'indiquer que la mission fut étendue jusque dans les villes de Sofala, Sena et Tete.

²⁶⁸ Jedin and Dolan, eds., *History of the Church*, 594 ; Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 82-83.

²⁶⁹ Randles, *The Empire of Monomotapa*, 32-33, 35-36 ; Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 83-84 ; Sundkler and Steed, *A History of the Church in Africa*, 68-69. Pour ce qui est du conflit de succession et de la mention du baptême des empereurs, voir aussi Groves, *The Planting of Christianity in Africa*, 136-137.

considéré par certains chefs comme un moyen de remettre le pays aux mains des étrangers. Celui qui l'accepte devient un traître. Au lieu d'augmenter l'autorité des Mwene Mutapa, supposés partager la royauté avec le Christ, il sert à la compromettre.²⁷⁰ Une mission difficilement réalisée dans ce contexte d'instabilité ne pouvait pas être fructueuse. Le projet de renouvellement fut contrarié par l'imbrication de l'œuvre évangélisatrice et de l'aspect économique-politique.

Mais le missionnaire avait-il la possibilité d'agir autrement ? Hors condamnation ou validation, sans doute faut-il mesurer les risques encourus par tout évangéliste. Parfois, la lucidité peut manquer pour se distancer de l'esprit du temps. Les bonnes intentions ne suffisent pas pour déterminer l'impact ultérieur de son action. Les missionnaires qui espéraient un renouvellement dans l'Empire de Mwene Mutapa n'ont pas pu échapper à cette réalité. La mission et l'Empire s'avançaient, malheureusement, vers un déclin imminent.

2.5.4 UNE MISSION DANS LA TOURMENTE : LE DESTIN D'UN 'MARIAGE' IMPOSSIBLE

Dans la durée, des sentiments de frustration et de mécontentement peuvent engendrer des révoltes. L'exploitation et l'attitude des portugais ont poussé les mécontents de l'Empire de Mwene Mutapa à solliciter une alliance avec Changamire, roi d'une tribu voisine, pour se libérer du joug imposé. Certes, la tournure des événements est imprévisible avec l'intervention militaire externe. Alors qu'une attaque dirigée par le prétendu libérateur inflige une large perte aux missions et aux activités portugaises en 1693, d'autres invasions organisées par ses successeurs réduisent l'Empire au rang de vassal.²⁷¹ L'activité missionnaire affaiblie, continuera seulement dans quelques endroits isolés.

À la remorque du monde politique, la mission en voie d'extinction perd progressivement ses ressources du système des *prazos* et celui de l'esclavage.²⁷² Les efforts et les propositions des missionnaires pour un redressement n'apportèrent pas les fruits escomptés mais plutôt un découragement qui ne fait que s'amplifier. Aucune suite n'est donnée à leur demande d'obtenir un évêque et des confrères capables d'apprendre la langue locale. Faute de personnel et de fonds, leur projet de 1696 de construire un séminaire pour la formation du clergé local n'aboutira pas. Au bord du désespoir, vers 1750, les Dominicains et les Jésuites décident de ne plus baptiser les adultes. Il ressort une grande amertume car pour le missionnaire, la vie des chrétiens était en contradiction avec la doctrine chrétienne du sacrement reçu. Dès lors, il estime préférable de ne pas poursuivre l'administration du

²⁷⁰ Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 84.

²⁷¹ Boxer, *The Portuguese Seaborne Empire*, 138 ; Randles, *The Empire of Monomotapa*, 37 ; Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 84. Baur précise que l'Empire a continué son calvaire durant une longue période. Mwene Mutapa Chioko fut le dernier qui essaya de le restaurer en 1902. Ayant perdu la vie au front, la fin de l'Empire était arrivée.

²⁷² Boxer, *The Portuguese Seaborne Empire*, 139-143 ; Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 84-85 ; Sundkler and Steed, *A History of the Church in Africa*, 69. Les *prazos* étaient des larges parcelles données aux commerçants et aux militaires portugais par les Mwene Mutapa, puis par les rois portugais en reconnaissance des services rendus. Les *prazeros*, c'est-à-dire les propriétaires, agissaient comme des chefs en faisant payer les taxes aux populations et d'autres exploitations diverses. Les missionnaires eux aussi avaient leurs *prazos* pour construire des villages chrétiens, mais sans succès. Quant à l'esclavage, c'était l'une des grandes sources de revenus pour les *prazeros*. Les missionnaires avaient leurs esclaves. Compte tenu de la cruauté de la pratique et de la peur de la population, le pays avait été déserté. Ainsi, les deux systèmes en souffraient énormément. Voir aussi Renault et Daget, *Les traites négrières en Afrique*, 195.

baptême au risque d'une condamnation à la place du salut. En 1759, après la déportation des Jésuites sous la politique de Pombal, la succession est assurée par des prêtres de Goa qui, pour la plupart, sont mutés pour des raisons disciplinaires. Progressivement, les églises sont détruites et les chrétiens retournent à leur religion traditionnelle. Avec la suppression définitive des Ordres religieux, l'espoir d'éventuels nouveaux missionnaires est hors propos. L'Empire n'a plus que des ruines des anciennes missions. La combinaison de l'approche des âmes avec la soif de l'or et de l'influence politique, a conduit à un désastre.²⁷³ Tel fut le destin d'un « mariage » impossible, une mission réalisée dans un contexte politique instable et tourmenté. Hors du désespoir et de toute affiliation au projet politique portugais, peut-être, cette expérience aurait-elle survécu ! Hélas, à côté de l'Empire de Mwene Mutapa, l'autre partie de l'Afrique de l'Est ne semble pas avoir fait mieux.

2.6 EN AFRIQUE DE L'EST, UNE EXPÉRIENCE DU CHRISTIANISME EN MILIEU ISLAMIQUE

Mis à part l'Empire de Mwene Mutapa,²⁷⁴ l'expérience chrétienne s'est insérée dans le contexte du monde musulman en Afrique de l'Est. Le ministère des missionnaires s'est heurté à une résistance, ce qui l'a rendu difficile et quasiment infructueux.

2.6.1 LE CHRISTIANISME ET L'ISLAM : UNE PREMIÈRE RENCONTRE DE MÉFIANCE

À l'arrivée des portugais, la vie et l'essentiel des activités commerciales étaient concentrés autour des villes importantes de l'époque dont Sofala, Kilwa, Malindi, Mombasa et Mogadishu qui étaient sous l'administration des Sultans. À cette époque, Mombasa émergeait pour occuper une position de suprématie en remplacement de Kilwa du côté de la Tanzanie. Le commerce s'effectuait principalement par voie maritime et presque toutes les marchandises étaient envoyées en Arabie et en Inde. Les premières rencontres entre les portugais et les autochtones ne furent pas tellement hostiles. Cherchant son chemin vers l'Inde en 1498, en effet, Vasco da Gama fut bien accueilli à Malindi au Kenya où il est autorisé à poser un premier signe de la présence chrétienne dans le cadre de la conquête portugaise. Le Sultan local qui est traditionnellement en rivalité avec celui de Mombasa espérait avoir un allié en ce nouveau venu.²⁷⁵ Deux ans plus tard, en 1500, un autre explorateur Cabral arriva à Kilwa avec un groupe de huit Franciscains et d'aumôniers. L'instruction expresse royale était de proposer la paix et l'amitié pour tous ceux qui allaient accepter la foi chrétienne et pour ceux qui seraient prêts à s'engager dans le projet portugais de commerce.²⁷⁶ La première tentative d'annonce de l'Évangile ne produit aucun effet ni à Kilwa ni à Mombasa malgré la croix introduite au palais comme signe de victoire. La classe dirigeante et le peuple refusèrent la foi chrétienne et la sollicitation d'une amitié portugaise.²⁷⁷ Le milieu semble être hostile.

²⁷³ Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 85.

²⁷⁴ Jedin and Dolan, eds., *History of the Church*, 594. Ces auteurs précisent que les Jésuites ont accepté la mission qui allait les conduire dans l'Empire de Mwene Mutapa d'autant plus que la zone d'Inhambane n'avait pas été encore touchée par l'Islam.

²⁷⁵ Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 86-87. Pour ce qui est du premier signe de la vie chrétienne érigé en pierre, voir aussi Groves, *The Planting of Christianity in Africa*, 132.

²⁷⁶ Groves, *The Planting of Christianity in Africa*, 132 ; Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 87.

²⁷⁷ Groves, *The Planting of Christianity in Africa*, 132 ; Strandes, *The Portuguese Period in East Africa*, 62 ; Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 87.

Par contre, entre 1502 et 1505 à Kilwa, sous l'action de Vasco da Gama et Francisco d'Almeida, nombreuses femmes et une quarantaine d'esclaves adoptèrent la foi chrétienne malgré l'opposition de leurs maris ou de leurs maîtres, principalement musulmans et arabes. Ainsi, la première expérience du Christianisme en Afrique de l'Est sera vécue dans un contexte de résistance et de rencontre avec l'Islam. Elle sera marquée par un esprit de croisade et de guerre sainte entre les chrétiens et les musulmans. Les portugais semblent être en face de l'ennemi de la foi. Bien que les arabes ne fussent pas initialement hostiles, ils considèrent ces nouveaux venus comme des infidèles et des compétiteurs dans le commerce. Au fil des temps, ils seront obligés de répondre à l'esprit portugais de croisade. L'activité missionnaire, qui n'est pratiquement pas allée au-delà de quelques tentatives initiales d'évangélisation, sera principalement envisagée dans les zones islamiques et urbaines à l'instar de l'entreprise commerciale.²⁷⁸ Malgré la présence des Franciscains lors de cette première rencontre, leur activité missionnaire semble être moins fructueuse. L'intervention des Augustiniens sera beaucoup plus tardive.

2.6.2 AU MILIEU D'UN CONFLIT INTERRELIGIEUX : UNE MISSION DIFFICILE DES AUGUSTINIENS

Depuis l'arrivée des portugais en Afrique de l'Est, leur soif de commerce s'est toujours manifestée. De 1585 à 1595, ce fut un temps d'instabilité. Sous la conduite d'Amir Ali Bey, les Turcs de l'Égypte proclamèrent un jihad pour les chasser de l'Océan Indien. Des pertes furent enregistrées de part et d'autre. C'est peut-être suite à ces événements que le Portugal décide de renforcer sa position dans la région, dimension religieuse incluse. Après avoir visité les côtes du Kenya en 1597, de fait, Francisco da Gama envoie des Augustiniens pour la prise en charge de la vie spirituelle. Alors que quelques villes reçoivent chacune un curé, Mombasa est spécialement choisie pour abriter un monastère avec quatre prêtres. Au terme d'une année, les rapports notent environ six cent convertis à Mombasa. C'est dire que le zèle missionnaire a été fructueux. Trois ans plus tard, 1200 personnes, dont un chef, avaient reçu le baptême et une maison pour les malades avait été construite. À Faza, durant son long séjour, le curé avait été célèbre car il avait réussi à coopérer avec le Sultan local et à maintenir une bonne relation d'amitié entre la ville et le Portugal.²⁷⁹ Cette entente aurait pu se poursuivre en facilitant l'épanouissement de la foi chrétienne dans la région si un incident mortel n'était pas survenu pour changer les perspectives.

L'élan de l'activité missionnaire fut stoppé par l'action du capitaine portugais qui s'est soldée par la mort du Sultan de Malindi en 1614. Pour neutraliser l'impact de ce meurtre désapprouvé par le Portugal, ce pays opta pour la formation du fils héritier. Éduqué à Goa par les Augustiniens, le jeune Yusuf Bin Hasan fut baptisé sous le nom de Jeronimo Chingulia et il revient aussitôt dans son pays pour succéder à son père.²⁸⁰ Ses premières années de Sultan

²⁷⁸ Groves, *The Planting of Christianity in Africa*, 132 ; Strandes, *The Portuguese Period in East Africa*, 49-55, 59-65 ; Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 86-87. Groves et Strandes offrent en détail l'information sur les expéditions dirigées par Vasco da Gama et Francisco da Almeida à Kilwa et à Mombasa.

²⁷⁹ Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 88-89 ; Sundkler and Steed, *A History of the Church in Africa*, 71-72. À part Mombasa, d'autres principales localités où furent envoyés les Augustiniens sont : Faza, Pata et Lamu.

²⁸⁰ Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 89 ; Isichei, *A History of Christianity in Africa*, 71 ; Sundkler and Steed, *A History of the Church in Africa*, 72. Sundkler et Steed semblent ignorer l'incident de la mort du père du jeune Yusuf et prétendent que celui-ci fut envoyé à Goa par son père pour une formation. Ils

donnent l'espoir d'une bonne relation avec les portugais et les Augustiniens mais le conflit avec le capitaine portugais le fait changer d'attitude. Il semblerait qu'il se soit rendu sur la tombe de son père pour une prière de tendance musulmane. Ayant appris le danger qu'il courait d'être envoyé à Goa devant un tribunal d'inquisition pour répondre de cette dévotion, il devança la convocation et provoqua une révolte en août 1631. Le capitaine et nombreux de ses soldats sont tués. Les chrétiens ont le choix entre la mort et l'adoption de la foi musulmane. Des centaines parmi eux sont massacrés, y compris portugais, africains et Augustiniens. Des démarches ont été initiées pour les canoniser en tant que martyrs de Mombasa.²⁸¹ Baur se réfère à cette holocauste pour souligner une forte conviction des africains. Après la tuerie des portugais, écrit-il, ces africains n'avaient rien encore à craindre et ils auraient dû facilement sauver leur vie par une simple obéissance au Sultan. Or, ils ont choisi de mourir pour leur foi, ce qui prouve qu'en devenant chrétiens, leur objectif n'était pas une simple amitié avec les portugais.²⁸² Ils voulaient vivre une vie chrétienne.

Même si cet incident n'a pas été un point final au séjour des portugais dans la région, la mission en a souffert lourdement. La relation avec la population locale s'est continuellement dégradée avec un cycle de violence compliquant toute initiative missionnaire. C'est ainsi qu'un Sultan voisin, Sayyid bin Seif d'Oman, fut appelé en 1650 par les habitants de Mombasa pour leur venir en aide. La défaite portugaise vers la fin du siècle coïncide avec la fin de l'activité missionnaire dans la région. La tentative entreprise par une force militaire vers 1728-1729 pour un retour n'eut aucun résultat²⁸³ ni pour l'autorité civile ni pour le rêve missionnaire. Ainsi se clôturait l'étape d'un ministère exercé dans un environnement difficile du monde musulman. Bien que des témoignages évoquent le labeur des Augustiniens avec estime, il reste regrettable que la mission ait été associée, du moins aux yeux des autochtones, à la dimension commerciale et à la présence des forces marquées par une ambition portugaise de croisade.²⁸⁴ Dans un contexte de conflit interreligieux, les missionnaires ont exercé un ministère difficile qui n'a pas exclu le martyr.

CONCLUSION SYNTHÉTIQUE

Ce deuxième chapitre s'est proposé d'esquisser le parcours de l'expérience du Christianisme dans la zone subsaharienne de l'Afrique initiée dès le 15^{ème} siècle. Cette expérience, aux facettes multiples, est abordée selon les régions. Après avoir vu le contexte

retardent aussi son retour qu'ils placent en 1630. Alors qu'Isichei suggère ce retour à Mombasa en 1623, Baur pense à l'année 1625 et fait mention de la lettre datant du 20 août 1627 que ce jeune sultan aurait adressée au pape. En considérant la séquence des événements, la date proposée par Sundkler et Steed semble être invraisemblable.

²⁸¹ Groves, *The Planting of Christianity in Africa*, 137-138 ; Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 89-91 ; Isichei, *A History of Christianity in Africa*, 70-71. Sundkler and Steed, *A History of the Church in Africa*, 72. Baur, Sundkler et Steed évoquent une procédure qui visait à reconnaître l'héroïsme de ces martyrs pour leur canonisation. Commencée en 1632 à Goa, la démarche n'a pas encore abouti. Pour ce dossier depuis longtemps abandonné, un rapport *ad hoc* fut publié en 1980 et les Augustiniens ont relancé la procédure en 1988. Bien que les témoignages s'accordent pour affirmer que ces chrétiens auraient pu échapper à la mort s'ils avaient accepté la foi musulmane, il reste difficile d'établir les vrais motifs du massacre. Une tendance d'opinions suggère qu'il s'agit d'un résultat d'une violence d'une seule personne qui se venge, ce qui n'aurait rien à voir avec un plan musulman de liquider les chrétiens.

²⁸² Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 90.

²⁸³ Ibid., 91 ; Sundkler and Steed, *A History of the Church in Africa*, 72.

²⁸⁴ Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 91.

général de l'évangélisation de cette phase, nous avons examiné ce qu'elle fut dans le royaume du Congo et dans ses voisins, dans l'Empire de Mwene Mutapa et dans l'Est du continent. Bien que l'Éthiopie ait connu le Christianisme des premiers siècles, elle a été aussi brièvement incluse dans la nouvelle phase de l'évangélisation en raison de la place qu'elle occupe dans l'entreprise générale portugaise. Nous voulons maintenant revenir sur les grandes lignes du chapitre.

Le contexte général a servi à situer l'action en quatre volets. En premier lieu, il fallait tenter de la délimiter dans l'espace et dans le temps. Il apparaît que la zone subsaharienne n'a pas été totalement couverte. Nous notons que la phase débutée dès le 15^{ème} siècle prend fin vers la première moitié du 19^{ème} siècle. Deuxièmement, il nous a semblé capital de considérer l'évangélisation au sein de l'entreprise générale portugaise de conquête. Cet aspect est essentiel pour comprendre tout le processus de l'expérience chrétienne vécue au cours de l'époque concernée. L'évangélisation fut souvent au service de la conquête, ce qui est confirmé par les démarches portugaises auprès de l'autorité suprême de l'Eglise en vue d'obtenir les documents nécessaires pour justifier leurs expéditions.²⁸⁵ Cette ambition portugaise a été concrétisée et renforcée par le système du *Padroado* et par le trafic des esclaves. Ces deux éléments ont été la colonne vertébrale combinant l'esprit de domination et celui de la mission, ce qui s'est traduit par un malaise et par une attitude scandaleuse. De fait, ce fut une grave contradiction de combiner l'annonce du message évangélique avec un système abominable du commerce des êtres humains.

Au vu de l'ample implication portugaise, par ailleurs, nous pouvions penser que l'Afrique n'avait pas participé à l'orientation de son destin spirituel. C'est pour cette raison, qu'en troisième lieu, nous explorons brièvement l'attitude africaine dans le processus d'appel aux missionnaires. Parfois, ces messagers venaient sur requête de l'autorité civile africaine. Mais là encore, les deux protagonistes, portugais et africain, semblaient ne pas se suffire pour mener à bonne fin l'immense œuvre évangélisatrice. Compte tenu des manquements et des abus du système du *Padroado*, le Saint-Siège s'est résolu à reprendre en mains la responsabilité de l'action à travers son organe de la *Propaganda Fide* créé en 1622. Ce dernier volet a été abordé pour souligner ce souci de redressement.

Après ce constat du contexte général, nous poursuivons avec la diversité de l'expérience vécue dans les cinq grandes régions de l'Afrique subsaharienne. L'Éthiopie entre en scène comme étant un territoire dans le viseur européen. L'intérêt porté par le Portugal sur cette zone se cache derrière une légende dont « Prester John » est le personnage principal. Avant de parler de l'expérience missionnaire éthiopienne de l'époque, il a été jugé nécessaire de préciser l'origine de cette légende d'un roi puissant et l'implication de la recherche visant à le rencontrer. Cette démarche a permis de se rendre compte de la variété et de la multiplicité des motifs d'engagement portugais dans un tel projet. Beaucoup d'auteurs les ont inventoriés pour les étudier du point de vue économique, politique et religieux.²⁸⁶ Il s'est avéré que l'aspect économique dominait celui du domaine religieux. À ce propos, il n'est pas exagéré de

²⁸⁵ Quenum, *Les Eglises chrétiennes et la traite atlantique du XV^e au XIX^e siècle*, 63.

²⁸⁶ De Azurara, *The Chronicle of the Discovery and Conquest of Guinea*, vol. 1, xiii, 27-30 ; De Azurara, *The Chronicle of the Discovery and Conquest of Guinea*, vol. 2, v-vi ; Boxer, *The Portuguese Seaborne Empire*, 17-20, 32-38 ; Comby, *Deux mille ans d'évangélisation*, 92 ; Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 43-53 ; Isichei, *A History of Christianity in Africa*, 53.

souscrire à la première partie de la conclusion de Quenum estimant que les motivations économiques sont primordiales dans tout le projet. Par contre, il est nécessaire de nuancer sa deuxième assertion. Celle-ci stipule qu'il n'y a « rien de vraiment religieux » dans l'entreprise de recherche portugaise même si le motif religieux est mis en avant pour justifier « l'assaut du continent africain. »²⁸⁷ L'expérience missionnaire d'origine portugaise est signalée à partir de 1520 avec l'arrivée de Francisco Alvarez qui fut, à la fois, un représentant du roi en Ethiopie et aumônier à la cour. Son séjour fut caractérisé par une relation de respect et d'estime mutuelle. Suite à la période d'insécurité et de la domination musulmane, après son mandat, l'intervention militaire portugaise a été associée à l'envoi d'une série d'évêques Jésuites dans le pays. Si certains d'entre eux se sont montrés à la hauteur de leur ministère pour maintenir une saine relation, d'autres encore se sont distingués par leurs erreurs pastorales. Cette dernière catégorie a conduit à la suppression de toute activité missionnaire en 1632 dans le pays.

Le Congo occupe la partie centrale de l'expérience du Christianisme dans l'Afrique noire pour la phase dont il est question dans ce chapitre. Ce royaume qui fait partie de l'Afrique de l'Ouest, commence son dialogue avec le Portugal vers 1482 tant aux niveaux politique, économique que religieux. Son évangélisation officielle débute en 1491 avec le baptême de son roi. Ainsi, le pays est considéré comme le fils aîné de l'Eglise catholique en Afrique subsaharienne. Cependant, cela ne signifie pas qu'il ait été à l'abri des difficultés dans le processus de christianisation. Afonso, l'un de ses rois chrétiens, a mené une vie de combat tout au long de son long règne. Il est tiraillé de toute part. Malmené par une partie de son peuple qui refuse le Christianisme, il est aussi frustré par le comportement scandaleux des missionnaires et le refus du Saint-Siège d'ériger un siège épiscopal dans son royaume. Mis à part ces vicissitudes de toute une entreprise, certes, il faut évoquer la part des missionnaires qui ont été impliqués dans l'évangélisation du Congo. Les premiers furent les portugais eux-mêmes. Pendant près de cent cinquante ans, ils ont été témoins de l'Evangile « tant bien que mal. » Leur ministère a été souvent contrarié par leur implication directe dans le projet global portugais du trafic des esclaves. Une vie parfois scandaleuse pour certains d'entre eux entraînait aussi les mêmes répercussions néfastes sur leur apostolat. Mais, pour d'autres, l'investissement personnel et l'esprit d'héroïsme ont été incontestables. De 1645 à 1835, le relais est assuré par les Capucins, essentiellement d'origine italienne. Victimes de la mentalité européenne de l'époque à l'égard de l'africain, considéré comme primitif sans aucune valeur positive, ces missionnaires ont privilégié ce que nous avons qualifié de politique de remplacement. Celle-ci consiste à supprimer tout ce qui a trait aux coutumes et aux pratiques traditionnelles pour les relayer par les habitudes chrétiennes de l'Occident. Sans le vouloir, ils ont instauré un Christianisme ambigu et hypocrite qui se veut combiner les pratiques traditionnelles et celles de la nouvelle religion. C'est ce qui se traduit en termes de syncrétisme religieux. Faute d'une catéchèse appropriée et du respect du patrimoine culturel d'un peuple à évangéliser, les nouveaux baptisés n'ont pas eu la chance de se rendre compte de l'incompatibilité des pratiques de ces deux religions. Le missionnaire a manqué l'occasion de construire à partir d'une richesse existante sur son champ d'apostolat. Aujourd'hui, nous pouvons évoquer le manque d'esprit d'inculturation. À ces nombreux soucis, il faut ajouter la

²⁸⁷ Quenum, *Les Eglises chrétiennes et la traite atlantique du XV^e au XIX^e siècle*, 62-63.

rigueur, voire les errements de la politique portugaise. Progressivement, elle fragilisera l'œuvre missionnaire et ce, jusqu'à son extinction. Par la décision du pays de supprimer les Ordres religieux dans ses territoires et le retrait de tous les missionnaires au Congo, l'ère missionnaire de cette phase arrive à son terme avec un goût d'insuccès pour la première expérience du Christianisme au Congo.

Aux royaumes voisins du grand Congo, l'expérience n'a été ni prometteuse ni florissante. Elle a été principalement associée à la chasse des esclaves et à des individus de la cour royale. Dès que le système ou la personne protectrice n'était plus, cette forme de Christianisme était en danger de disparition avec le présage d'un avenir autant incertain que désastreux. Dans l'Empire de Mwene Mutapa, la présence des prêtres est signalée dès 1506 mais sans activité évangélisatrice proprement dite. La première expérience chrétienne au vrai sens du terme dans l'Empire commence en 1560 avec les Jésuites. Elle transitera de la période d'enthousiasme à celle de la déception et de la répression. La deuxième, qui s'est annoncée comme une tentative de renouvellement par les Dominicains, a évolué dans un contexte d'instabilité et n'a pas atteint les résultats escomptés. En définitive, l'association de la mission et des intérêts tant économiques que politiques a abouti à un mariage impossible et a rendu presque nuls les efforts missionnaires. En Afrique de l'Est, une autre tentative est envisagée. Elle est réalisée dans un contexte de rencontre avec le monde musulman. C'est un climat de méfiance et l'esprit de croisade qui dominant. La présence des Franciscains dès 1500 n'a impressionné ni les chefs ni leurs sujets. Elle n'a pas eu beaucoup d'impacts. Par contre, il y eut un grand nombre de conversions avec les Augustiniens qui y exercèrent leur ministère à partir de 1597. Sur ce plan, ils ont fait mieux que leurs prédécesseurs. Malheureusement, leur mission a été réalisée dans un climat de conflit à la fois interreligieux et politique. Cette atmosphère a culminé avec l'événement de massacres dits des martyrs de Mombasa. Ensuite, la mission continuera sans manifestations particulières jusqu'à l'abandon définitif du rêve missionnaire en 1729.

Le contexte général a révélé que le système du *Padroado* et le trafic des esclaves ont été des éléments fondamentaux qui ont marqué et accompagné la mission en Afrique subsaharienne. Alors que le premier a servi à justifier le projet portugais de conquête, le second a été la contradiction la plus scandaleuse par rapport au message évangélique. Pour cette raison, ce commerce infâme mérite ici d'être souligné de façon particulière. Tout d'abord, il faut reconnaître que l'Afrique a connu la traite des esclaves depuis l'antiquité, sans nul doute, avec une ampleur variable au cours des siècles. Non seulement certains africains eux-mêmes en ont été les organisateurs, mais aussi et de façon plus systématique des arabes et des européens se sont succédés pour la renforcer. Cette réalité permet d'envisager le phénomène en deux volets. D'une part, il y a la traite transsaharienne et orientale qui fut interne et exportatrice. D'autre part, il faut parler de la traite atlantique qui fut exclusivement exportatrice. Cette dernière fut la plus courte mais aussi la plus active.²⁸⁸ Face à ce désastre, reconnu comme crime contre l'humanité, il faut exclure une opinion simpliste et se distancer de ceux qui veulent faire croire à une « image d'une Afrique absente de la pratique négrière » qui ne l'aurait subi que cruellement. Cette position permet « d'évacuer l'idéologie de la

²⁸⁸ Renault et Daget, *Les traites négrières en Afrique*, 229 ; Quenum, *Les Eglises chrétiennes et la traite atlantique du XV^e au XIX^e siècle*, 247-248.

doctrine de l'irresponsabilité » du continent sachant qu'aucun marché ne peut survivre en l'absence d'une complicité de ses protagonistes, même à des niveaux différents. Il faut savoir reconnaître ses responsabilités ou ses erreurs.²⁸⁹ Toutefois, il faut aussi démasquer un système qui s'est caché et qui, parfois, a été justifié dans le processus de l'évangélisation. Il a été l'une des formes les plus contradictoires de l'esprit évangélique. De fait, la traite atlantique a coïncidé avec la phase de l'évangélisation de l'Afrique subsaharienne. Bien que plus courte, elle semble être la plus cruelle de sorte que ses dégâts sont à la hauteur de ceux de la période antérieure.²⁹⁰ Le message évangélique qui est par nature libérateur a été emprisonné dans un système vicieux, ce qui a constitué un handicap majeur pour son épanouissement. Tout en déplorant ce mal historique et ses abus, il importe beaucoup d'ouvrir les yeux pour dénoncer et condamner toute forme d'esclavage de la société actuelle.²⁹¹ Le rejet des erreurs du passé n'est valable que s'il est suivi ensuite, d'un engagement pour éradiquer les comportements d'une même tendance. Il n'y a rien d'héroïque dans la condamnation des erreurs des autres tout en entretenant pour soi les mêmes attitudes ou les mêmes réalités sous d'autres formes. Comme ce crime du passé est condamnable, toute action qui vise à maintenir les structures ou les systèmes d'un esclavage doit aussi subir le même sort. En ce sens, les leçons qui découlent de cette histoire malheureuse serviraient à construire une société humaine plus juste.

Ainsi, le parcours est tracé. Beaucoup de facteurs ont dessiné le sort moins glorieux de l'activité missionnaire de l'époque. Qu'il suffise de rappeler synthétiquement l'approche de l'assimilation au lieu de l'adaptation, le souci du salut des âmes sans structures pastorales, une attitude individualiste et non communautaire, un manque de clergé local et l'incompétence des missionnaires, une recherche exagérée de l'intérêt matériel avec le commerce des esclaves et une mentalité euro-centriste méprisant les coutumes locales.²⁹² Autrement dit, l'expérience du Christianisme en Afrique subsaharienne a été vécue dans un contexte de rencontre parfois d'incompréhension, de mixage d'intérêts tant économiques que politiques ou encore de manque de lucidité pour séparer les objectifs de la mission et ceux des pays d'origine des missionnaires. De telles approches ont conduit au rejet et à la résistance au message de l'Evangile. Peut-être une mise en garde. Les erreurs du passé peuvent actuellement surgir sous d'autres formes. Il semblerait que l'expérience initiée dès le 19^{ème} n'ait pas été à l'abri de ces dangers. Cela peut toujours valoir pour un missionnaire étranger comme pour un clergé local qui peut mettre en avant ses intérêts personnels, ceux de son pays ou encore ceux de son groupe ethnique. Le troisième chapitre s'annonce pour aborder cette troisième phase du Christianisme en Afrique.

²⁸⁹ Quenum, *Les Eglises chrétiennes et la traite atlantique du XV^e au XIX^e siècle*, 249, 253 ; Renault et Daget, *Les traites négrières en Afrique*, 94-95.

²⁹⁰ Renault et Daget, *Les traites négrières en Afrique*, 229.

²⁹¹ François (Pape), "Non Longer Slaves, but Brothers and Sisters," *L'Osservatore Romano*, 12 December 2014, 10-11. Dans son message datant du 8 décembre 2014, pour la 48^{ème} célébration de la journée mondiale de la paix, le pape François fait mention de quelques formes d'esclavages qu'il faut combattre. Ces visages d'esclavage apparaissent dans la manière dont sont traités les travailleurs, les migrants, les personnes contraintes de se prostituer, ceux qui font l'objet de trafic et de commerce (pour le prélèvement d'organes, pour l'enrôlement comme soldats, pour faire la mendicité, pour la production ou la vente des stupéfiants ou encore pour des formes masquées d'adoption internationale) et ceux qui sont enlevés et tenus en captivité par des groupes terroristes pour diverses exploitations.

²⁹² Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 93-97 ; Mpisi, *Jean Paul II en Afrique (1980-2000)*, 23-24.

CHAPITRE 3

TROISIÈME PHASE DU CHRISTIANISME EN AFRIQUE.

UNE EXPÉRIENCE PLURIDIMENSIONNELLE

INTRODUCTION

Le chapitre précédent décrit la seconde présence du Christianisme en Afrique qui se déroule essentiellement en Afrique subsaharienne, sur la période allant du 15^{ème} siècle à la première moitié du 19^{ème} siècle. L'action conduite lors de cette seconde expérience s'est confrontée au *Padroado* et à l'esclavagisme. D'un côté, la poursuite exagérée des intérêts économiques et politiques liés à ces systèmes a été une scandaleuse contradiction avec l'esprit de l'Evangile. Cela a créé un malaise car, bien souvent, le personnel de l'Eglise était impliqué dans ce projet global portugais. De l'autre côté, il y a des pratiques et des méthodes d'évangélisation influencées par la mentalité européenne de l'époque et qui ne rencontraient pas les aspirations du peuple destinataire du message chrétien. En privilégiant la politique du remplacement ou de la suppression des pratiques traditionnelles pour imposer les habitudes occidentales, le plus souvent confondues avec l'identité chrétienne, le missionnaire n'a pas pu apporter à l'africain les éléments requis pour lui démontrer le bien-fondé de la conversion. Au mieux, il a abouti à un Christianisme ambigu à tendance syncrétiste et superficielle. La combinaison de tous ces facteurs a progressivement conduit à l'insuccès de l'action missionnaire qui s'est finalement terminée sur une note moins glorieuse.

Nous constatons que le continent n'a pas hermétiquement fermé toutes ses portes à l'Evangile puisqu'une troisième expérience est préconisée à partir du 19^{ème} siècle. Cette fois, contrairement aux deux premières phases, le projet missionnaire vise l'ensemble du continent avec une grande diversité d'intervenants et d'actions. Ce troisième chapitre veut pointer les caractéristiques et les démarches de cette nouvelle expérience pluridimensionnelle. Après la présentation de son contexte général, nous porterons un regard critique sur les théories missionnaires du salut des âmes et de l'implantation de l'Eglise pour les conclure avec une approche conciliante du Concile Vatican II. Dans les trois dernières sections, nous aborderons la question relative à l'émergence de la théologie africaine, à ses thèmes majeurs et à la formulation d'une éthique de la vie. Cette démarche est envisagée dans la perspective du processus synodal africain. Celui-ci, en effet, admet la splendeur de l'évangélisation lorsqu'il évoque le fait d'une « croissance rapide » et « formidable » de l'Eglise dans les cent dernières années grâce à un « effort missionnaire extraordinaire. »¹ Ainsi, le but poursuivi est de

¹ Synod of Bishops, *The Church in Africa and her Evangelising Mission towards the Year 2000. "You Shall Be my Witnesses" (Acts 1, 8). Lineamenta* (Vatican City: Libreria Editrice Vaticana, 1990), no. 9-10 ; Jean Paul II, *Exhortation Apostolique Post-Synodale 'Ecclesia in Africa' sur l'Eglise en Afrique et sa mission évangélisatrice vers l'An 2000* (Cité du Vatican: Libreria Editrice Vaticana, 1995), no. 30, 33-35, [AAS 88 (1996), 20, 23-25]. À noter que ce point de vue est principalement basé sur les statistiques. Les *Lineamenta* se contentent de donner les chiffres comme suit : Au 31 décembre 1986, il y avait 481 évêques, 18.353 prêtres et 38.577 religieuses. En 1988, il y avait 33.072 petits séminaristes et 9.569 grands séminaristes. Le 7 et le 11 avril 1994, par ailleurs, le secrétaire général du synode des évêques résume les statistiques datant d'octobre 1993 de la manière suivante : 426 circonscriptions ecclésiastiques, 497 évêques, 20.768 prêtres, 43.976 sœurs, 14.649 séminaristes, 290 diacres permanents, 6.073 frères, 246.114 catéchistes, 1.392 missionnaires laïcs, 9.189 paroisses, 68.754 stations missionnaires et 90.000.000 catholiques dans les 53 pays de l'Afrique. Voir Jan P. Schotte, "Attirer l'attention mondiale sur la réalité africaine, sur ses authentiques valeurs," *L'Osservatore*

reconstituer le chemin parcouru et de dégager les dimensions d'une éthique de la vie capables d'ouvrir les voies à une nouvelle orientation de la société africaine et à la reconstruction de son tissu social.

3.1 CONTEXTE DU CHRISTIANISME EN AFRIQUE DANS SA TROISIÈME PHASE

La troisième expérience du Christianisme en Afrique est vécue dans un climat différent de celui des périodes antérieures. Le nouveau contexte peut être considéré sous trois angles à savoir les grands moments de la phase, ses facteurs et le caractère évolutif de la mentalité de l'époque qui ont différemment influencé le cours de la mission.

3.1.1 LES GRANDS MOMENTS DE LA NOUVELLE PHASE

Pour l'étude du Christianisme en Afrique, des auteurs ont tendance à diviser la troisième phase en trois grandes périodes. Bruno Chenu reconnaît une période d'effervescence créatrice, celle de l'imbrication du binôme évangélisation-colonisation et celle de la décolonisation qui s'accompagne de la mutation des modèles missionnaires.² En termes différents, Baur mentionne trois temps à savoir celui de l'exploration par les piliers de la foi, celui de l'implantation de l'Eglise qui est lié à la colonisation et, en dernier lieu, celui de l'indigénisation de l'Eglise coïncidant avec l'avènement des indépendances.³ Toujours face à cette même réalité historique, Jacques Gadille commente de manière détaillée les modèles missionnaires dominants dans l'histoire de l'évangélisation de l'Afrique. Toutefois, il oublie l'intervalle antérieur à l'officialisation de la colonisation, préférant insister sur la dimension coloniale. À noter également son quasi silence sur les années après 1974,⁴ comme si tout s'était arrêté là ! Son point de vue est plus ou moins isolé car nombre d'auteurs s'accordent sur les trois étapes même s'ils ne font pas consensus sur les délimitations exactes de chacun de ces grands moments.⁵ Une différence de quelques années semble être tolérable.

Romano, 12 Avril 1994, 3 ; Jan P. Schotte, "African Synod Is Special Moment of Grace," *L'Osservatore Romano*, 20 Avril 1994, 4-5. Le numéro 33 d'*Ecclesia in Africa* fait expressément allusion à ces chiffres.

² Bruno Chenu, "L'évangélisation dans ses défis spécifiques africains," dans *Inculturation et conversion. Africains et Européens face au Synode des Eglises d'Afrique*, éd. Joseph Ndi-Okalla (Paris: Karthala, 1994), 21.

³ John Baur, *2000 Years of Christianity in Africa* (Nairobi: Paulines Publications-Africa, 1994), 103.

⁴ Jacques Gadille, "La 'transversale' contemplative des modèles missionnaires," dans *La mutation des modèles missionnaires au XX^{ème} siècle*, éd. Jacques Gadille (Paris: Operex, 1983), 29. Pour l'auteur, la période entre 1885 et 1914 est l'apogée de l'expansion coloniale dans laquelle la théologie dominante fut celle du salut des âmes soutenue par l'école de Munster (Schmidlin). De 1919 à 1939, c'est le moment de l'implantation de l'Eglise avec le soutien de l'école de Louvain et le père Jésuite Charles. Le temps de la décolonisation se situe entre 1945 et 1964. C'est ce temps qui ouvre le chemin de l'adaptation du Christianisme aux cultures locales marqué par une théologie des pierres d'attente. L'accent est souligné par l'école de Fribourg en Suisse et Mgr Chappoulie. Depuis la fin du Concile Vatican II (en 1965) à 1974, on assiste à une phase des Eglises indépendantes qui insistent progressivement sur les « théologies locales inculturées, » réagissant contre un « modèle unique » de pensée chrétienne qui s'inspire de la culture gréco-latine.

⁵ Chenu, "L'évangélisation dans ses défis spécifiques africains," 21 ; Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 103 ; Paul Hakiza Serufuri, "Les âges de l'évangélisation de l'Afrique," *Revue Africaine des Sciences de la Mission* 1, no. 1 (1994): 127-130 ; Dominique Arnauld, *Histoire du Christianisme en Afrique. Les sept premiers siècles* (Paris: Karthala, 2001), 6, 8. Pour Chenu, la première période commence dès 1820 pour se clôturer en 1880. La deuxième va de 1880 à 1945. La troisième date de 1945 à nos jours. Baur suggère une périodisation de 1800 à 1880, de 1880 à 1960 et de 1960 à nos jours. Alors que Paul Hakiza Serufuri rejoint Baur pour débiter la troisième période en 1960, Dominique Arnauld propose de la commencer dès 1957. Pour plus de détails en ce qui concerne les acteurs de la mission, lire avec intérêt Jean Ilboudo, "De l'histoire des missions à l'histoire de l'Eglise," dans *Eglise et histoire de l'Eglise en Afrique. Actes du colloque de Bologne 22-*

Il faut préciser que la datation d'une époque ne peut être qu'approximative. Ce n'est pas un événement statique sans antécédents préparatoires. Pour le sujet qui nous intéresse, Baur suggère de prendre comme point de départ la dernière décade du 18^{ème} siècle qui a vu naître les sociétés missionnaires, essentiellement protestantes, disposées à annoncer l'Evangile en Afrique.⁶ Là encore, la ligne de démarcation entre les différentes périodes au sein d'une phase et leurs caractéristiques, est difficile à tracer avec exactitude. Lors des quarante premières années de notre troisième phase, nous réalisons que l'action missionnaire s'est principalement orientée vers les populations et les territoires qui avaient été antérieurement sous le joug de l'esclavage. La mission, bien qu'intensifiée entre 1840 et 1880, ne semble pas porter beaucoup de fruits tangibles ni de succès visiblement enregistrés. Deux années méritent une mention spéciale pour leur référence historique. La première, 1885, marque la fin de la Conférence de Berlin qui, sans nul doute, a eu un impact incontestable sur la poursuite de l'activité missionnaire en Afrique dans la mesure où les pays colonisateurs prenaient aussi à leur compte l'évangélisation de leurs colonies. La seconde, 1914, correspond au début de la première guerre mondiale. À ce moment, les bases de l'Eglise étaient déjà posées. Il ne restait pratiquement que sa croissance et sa maturité, mouvement qui s'est poursuivi jusqu'en 1960 avant d'inaugurer une ère nouvelle.⁷ Désormais, l'Eglise d'Afrique cherche à annoncer l'Evangile en tenant compte des réalités et des défis de la société.

Quant à la dimension géographique, la troisième vague de l'évangélisation de l'Afrique s'est effectuée à partir de l'Ouest du continent avant de progresser vers d'autres régions. Les missionnaires, protestants d'abord et, plus tard catholiques, sont venus en Sierra Leone dès 1795, puis au Nigeria, au Libéria, au Ghana, au Niger, au Sénégal, au Gabon, au Togo, en Côte d'Ivoire et au Bénin. Ensuite, le mouvement s'est déplacé vers l'Est en empruntant le chemin de la zone au-delà de l'Equateur pour traverser le Sahara et pour atteindre l'Ethiopie vers les années 1830. Le message chrétien fut proclamé au Soudan, au Mali, au Burkina Faso et de façon plus particulière en Ethiopie. Au temps de l'activité de Livingstone en Afrique (1841-1873), le cap a été mis sur le Sud. Les principaux pays inscrits sur l'agenda missionnaire furent l'Afrique du Sud, le Zimbabwe, la Zambie, le Malawi et le Mozambique. Dès 1877, la mission fut poursuivie par Stanley Pool qui s'intéresse à l'Afrique centrale. À côté de l'Angola, du Gabon, du Congo, de la Centrafrique, du Tchad et du

25 octobre 1988, éd. Giuseppe Ruggieri (Paris: Beauchesne, 1988), 119-140. Serufuri est en accord avec lui pour dire que l'histoire des missions en Afrique fut une affaire non africaine conçue et mise en œuvre par les non africains avant 1960.

⁶ Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 103, 105-106. Entre autres, il y a lieu de signaler la Société Missionnaire Baptiste initiée en 1792 par William Carey, la Société Missionnaire Londonienne en 1795, les Sociétés Missionnaires Ecossaises en 1796, la Société Missionnaire de l'Eglise en 1799 et la Société Missionnaire Méthodiste fondée en 1813.

⁷ Ibid., 103-104. L'année 1960 peut être considérée comme le début d'une ère nouvelle pour trois raisons principales qui ont eu une influence remarquable sur l'évangélisation de l'Afrique. D'abord, elle a été marquée par un déclenchement des indépendances, ce qui signifie désormais une action évangélisatrice dans les Etats indépendants. Ensuite, c'est une année au cours de laquelle fut organisé le premier débat sur la possibilité de la théologie africaine. On y reviendra plus loin. Enfin, elle occupe une place décisive dans la préparation officielle du Concile Vatican II qui allait ouvrir de nouveaux horizons pour l'Eglise. Sur ce Concile, il est ici opportun de souligner sa phase embryonnaire. Annoncé le 25 janvier 1959 par Jean XXIII, ses commissions préparatoires sont constituées à la Pentecôte de l'année suivante. Voir à ce propos Christoph Theobald, "Introduction," dans *Vatican II. L'intégralité. Edition bilingue révisée avec tables biblique et analytique et index des sources. Introduction de Christoph Theobald*, éd. Bayard Compact (Paris: Bayard, 2002), xiii-xiv.

Cameroun, l'Évangile pénètre en Ouganda, au Kenya, en Tanzanie, au Zaïre, au Rwanda et au Burundi.⁸ Au vu de ce survol, il nous faut examiner les différents facteurs qui ont contribué à cette expansion aussi rapide du Christianisme.

3.1.2 LE DESTIN D'UNE MISSION, UNE AFFAIRE DE PLUSIEURS FACTEURS

Le destin de l'œuvre évangélisatrice en Afrique contemporaine est déterminé par la combinaison et le concours de plusieurs facteurs. Vers la fin du 18^{ème} et tout au long du 19^{ème} siècle, le mouvement protestant a exercé une grande influence par la fondation des sociétés missionnaires et aussi, grâce à la manière zélée de prêcher et de vivre l'Évangile.⁹ Le réveil catholique a été plus tardif, à partir de l'année 1822 avec la fondation de l'œuvre de la Propagation de la foi et du Rosaire vivant promu à Lyon sur inspiration de Pauline Jaricot (1799-1862). Suite à cette initiative reconnue par l'Eglise sous le pontificat de Grégoire XVI (1831-1846), nombreuses organisations se développent avec l'objectif de garantir un soutien financier et spirituel au salut des peuples encore étrangers à la Bonne Nouvelle.¹⁰ C'est Francis Libermann qui fut le premier en 1841, à déclencher la fondation des sociétés missionnaires catholiques pour l'évangélisation de l'Afrique. Même si ce souci a été repris plus tard par d'autres anciens Ordres religieux tels que les Bénédictins, les Franciscains, les Dominicains et les Jésuites, la France fut l'un des premiers pays catholiques à s'investir pour le renouvellement de l'évangélisation du continent. De l'initiative de ses fils, en effet, trois grandes sociétés missionnaires ont vu le jour pour l'annonce de l'Évangile. Alors que Francis Libermann reformait la société des pères spiritains en 1848, Melchior de Marion-Brésillac initiait en 1856 les missions africaines de Lyon connues sous le nom des pères de Lyon et le cardinal Lavignerie complétait le travail par la fondation de la société des pères blancs en 1868. C'est à ces efforts d'origine française qui ont pertinemment marqué l'Afrique qu'il faut ajouter l'apport complémentaire d'autres pays comme l'Italie, l'Allemagne, la Belgique et l'Angleterre.¹¹ Par ailleurs, tant du côté protestant que du côté catholique, le rôle de la femme a été incontestable. Les missionnaires protestants sont accompagnés par leurs épouses

⁸ Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 110-260.

⁹ Ibid., 105-106. Les deux concepts de l'auteur sont ici plus expressifs: "*protestant movement combined evangelicalism (living according to the Gospel) with evangelism (preaching the Gospel)*." Pour lui, les protestants sont plus nombreux à occuper la scène publique par rapport aux catholiques, jusqu'à la première guerre mondiale.

¹⁰ Ilboudo, "De l'histoire des missions à l'histoire de l'Eglise," 127-128 ; Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 106 ; Elisabeth Dufourcq, "Pauline Jaricot, un esprit novateur parce qu'évangélique," *DC CIX*, no. 2484 (2012): 183-187. C'est cette œuvre de la propagation de la foi que le pape Pie XI érige, le 3 mai 1922, en une œuvre pontificale que l'Eglise universelle célèbre le dimanche de la Mission au mois d'octobre depuis 1926. Dans un message vidéo lors d'un rassemblement de délégations diocésaines et des évêques de l'Eglise de France organisé à Lourdes les 24 et 25 mars 2012 à l'occasion des 50 ans de l'ouverture du Concile Vatican II, Benoît XVI présente Jaricot comme une personne « qui a suscité dans l'Eglise un nouvel élan missionnaire. » Voir à ce propos Benoît XVI, "Vatican II, une grande force pour l'avenir de l'Eglise," *DC CIX*, no. 2489 (2012): 424.

¹¹ Ilboudo, "De l'histoire des missions à l'histoire de l'Eglise," 128-129 ; Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 106-107. En guise d'exemples, l'Italie a vu naître sur son sol les pères Galla sous l'initiative du cardinal Massja en 1846, les pères de Vérone en 1867 sous la responsabilité de Comboni et les missionnaires de la *Consolata* de Turin en 1901 sous l'action de Joseph Allamano. De la Belgique sont nés les pères Scheutistes en 1886 et en Angleterre les missionnaires du Hill Mill en 1894. De l'Allemagne sont respectivement venus les Bénédictins (OSB) et les missionnaires de la Société du Verbe Divin (SVD) en 1887 et en 1892. À la même époque, il faut aussi signaler les instituts de vie religieuse dont les Sœurs de Saint Joseph de Cluny avec Mère Javouhey.

soucieuses de partager leurs talents et leur savoir-faire avec les femmes africaines. Pour les catholiques, c'est l'heure de l'installation et de la promotion des Congrégations religieuses pour renforcer la mission.¹² Le constat de tous ces efforts permet de conclure que nombre de pays occidentaux, avec un apport et à des niveaux différents, ont été impliqués dans l'œuvre évangélisatrice de l'Afrique.

Dans sa troisième phase, l'évangélisation de l'Afrique a facilité le combat pour les droits et la dignité de la personne humaine, portés par le mouvement anti-esclavagiste.¹³ À la fois promu et soutenu par un groupe de chrétiens en Angleterre sous la direction de William Wilberforce, ce mouvement fut à la base d'un long processus qui a abouti à l'abolition de l'esclavage en 1833 dans les territoires anglais. La lutte contre l'esclavage a été parmi les priorités des grandes personnalités de l'évangélisation en Afrique. À titre indicatif, il y a lieu de mentionner Livingstone, Lavigerie et Mère Javouhey. Leurs initiatives ont contribué à motiver les pays européens pour la mission et à réduire les obstacles de l'activité missionnaire. Le fait de lutter pour la suppression d'un tel joug qui avait été imposé au continent, constituait un atout de soutien au projet missionnaire. En ce sens, les missions de l'époque paraissent œuvrer pour la réparation de l'injustice historique commise par les nations chrétiennes à l'encontre des populations africaines.¹⁴ Cette formulation peut paraître excessive mais n'oublions pas que le système d'esclavage avait reçu un feu-vert de la part des pays et des autorités chrétiens.

L'exploration de la terre africaine a connu un intérêt croissant au 19^{ème} siècle. Cet élément important est à mentionner car il a été un facteur évident de l'entreprise évangélisatrice de l'époque. Pour un continent jusqu'alors méconnu du monde occidental, ou du moins connu dans des termes généraux et vagues, de nouveaux explorateurs éprouvèrent le besoin de le découvrir dans ses profondes réalités. Souvent, ce sont des missionnaires qui allient mission et exploration comme ce fut le cas de l'infatigable Livingstone. Aussi, une telle entreprise ne pouvait être que l'une des possibilités d'ouverture au message chrétien.¹⁵ En cela, l'anecdote selon laquelle Dieu écrit droit sur les lignes courbes devient applicable ! Bien souvent, l'Évangile s'est frayé un chemin au sein des projets dont les ambitions initiales étaient, juste des découvertes d'ordre géographique, touristique ou parfois, simplement des soucis de curiosité. Cependant, tout en reconnaissant que le missionnaire a su saisir l'opportunité de l'exploration pour son action évangélisatrice, il ne faut pas perdre de vue des intentions et intérêts cachés à déplorer, liés à un système de domination qui fut désastreux pour l'évangélisation du continent.

Si la deuxième expérience du Christianisme en Afrique fut vécue dans des contradictions créées par un système d'esclavagisme, la troisième phase a, pour sa part, évolué dans un climat de colonialisme. Même si nous pouvons dater ce malaise, lié à ce nouveau système, à la Conférence de Berlin (1884-1885) qui fut l'occasion pour les pays européens de se partager l'Afrique comme s'il s'agissait d'un butin, il faut reconnaître que la

¹² Ilboudo, "De l'histoire des missions à l'histoire de l'Eglise," 129 ; Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 107.

¹³ Engelbert Mveng, "La rentrée de l'Afrique dans l'Eglise," *Parole et Mission* 12, no. 46 (1969): 366-367 ; Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 109.

¹⁴ Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 109.

¹⁵ Ibid.

lourdeur politique a pesé sur les missions, bien antérieurement. Mais il est vrai que le poids de l'administration coloniale a été davantage ressenti à partir des années qui ont suivi ladite Conférence.¹⁶ Baur préfère dire que la colonisation est un phénomène concomitant, plutôt qu'un facteur à la base de l'évangélisation, dans la mesure où elle a officiellement commencé longtemps après le début de l'entreprise missionnaire en Afrique. Par contre, il reconnaît l'enthousiasme missionnaire des pays tels que l'Allemagne et la Belgique qui, pour la première fois et à l'heure du colonialisme, obtenaient leur visa pour pénétrer à l'intérieur du continent. Pour sa part, l'Eglise semble avoir profité des infrastructures et de l'ordre mis en place par l'autorité coloniale, renforcée et soutenue par la force militaire.¹⁷ Malheureusement, les Eglises ont dû fonctionner dans un tel système, le plus souvent brutal et contraire à l'esprit de l'Evangile.

Comme l'esclavagisme de la phase antérieure, le colonialisme eut un impact négatif sur l'accueil du message chrétien. Aux yeux de l'africain opprimé, il était difficile d'établir une différence entre le missionnaire et son frère colonisateur. Ce dernier est crédité pour avoir été plus subtil dans l'utilisation de l'Eglise et son personnel en vue de maintenir la domination, une pratique qui a largement handicapé le projet d'évangélisation. Certes, ce défi fut une épreuve déplorable mais qui n'a pas anéanti l'espoir naissant d'une nouvelle mentalité concernant la mission.

3.1.3 UN TEMPS NOUVEAU, UNE NOUVELLE CONCEPTION DE LA MISSION

Comparativement aux méthodes et aux mentalités des deux premières expériences du Christianisme en Afrique, déjà esquissées dans les deux premiers chapitres, celles de la troisième phase sont caractérisées par une grande diversité et une attitude plus ou moins positive. Cette réalité est essentiellement due à l'implication d'un grand nombre de sociétés missionnaires et à une nouvelle sensibilité. Malgré cette intervention d'origine diversifiée, force est généralement de constater un esprit qui tend progressivement vers l'unanimité sur le but missionnaire de la nouvelle phase. Toutefois, cette unanimité ne signifie pas la suppression de la particularité ou des lacunes de chacun des groupes de missionnaires. De ce point de vue, une différence se dégage quant aux approches. Alors que certains d'entre eux privilégiaient la formation d'une élite des croyants convaincus, d'autres optaient pour une évangélisation de masse. Cette deuxième alternative a été la démarche générale des luthériens et des catholiques qui se déplaçaient d'un lieu à l'autre en construisant des écoles et des maisons de prière qu'ils laissaient aux bons soins des enseignants et des catéchistes. Avec cette méthode, l'objectif principal des missionnaires catholiques fut de christianiser en masse

¹⁶ Mveng, "La rentrée de l'Afrique dans l'Eglise," 367-368 ; Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 103-104 ; Rosino Gibellini, "Introduction. African Theologians Wonder... And Make Some Proposals," in *Paths of African Theology*, ed. Rosino Gibellini (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1994), 4. Voir aussi Alphonse Ngindu Mushete, "An Overview of African Theology," in *Paths of African Theology*, ed. Rosino Gibellini (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1994), 10. Mveng est plus précis lorsqu'il décrit la nouvelle situation africaine. Par la Conférence de Berlin, écrit-il, l'Afrique sortait de la servitude pour endurer le joug de la colonisation au nom de la civilisation. Les nègres sont considérés comme des mineurs voués à la tutelle. Le pacte colonial et l'indigénat qui sont établis au nom des droits de la personne ne servent que pour dépouiller l'africain de tout son droit et de toute sa dignité. Et c'est malheureusement dans cette désolation que surgit la voix du missionnaire, allié du colonisateur. La mission se réalise dans un continent vaincu et colonisé mais peut-être non tout à fait dépersonnalisé, voulant garder son âme et ses religions.

¹⁷ Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 109.

la société africaine par l'implantation de l'Eglise et de réserver la responsabilité d'approfondissement de la foi aux générations futures.¹⁸ Dans cette optique, affirmer que le rêve missionnaire initial fut réalisé de façon globale n'est pas une exagération. C'est peut-être, comme le constate et le rappelle le cardinal Pengo, le deuxième volet en rapport avec l'enracinement de la foi qui reste un défi à relever.¹⁹ Cet exercice pour une foi vécue, doit être un processus continu de génération en génération. Pour parler du succès ou de l'échec de l'action missionnaire en Afrique, ces deux paramètres doivent être pris en considération.

Un temps nouveau, pour la mission de la nouvelle phase, est aussi marqué par un changement de mentalité qui s'opère avec la prise en compte de l'estime et de l'apport de l'africain. Il est enfin admis que l'Afrique doit être convertie par les africains eux-mêmes. Cette intuition est, en partie, dictée par des réalités climatiques sur le terrain qui n'étaient pas nécessairement favorables à l'adaptation des missionnaires du monde occidental.²⁰ Nombre d'auteurs s'accordent pour affirmer que cette nouvelle conception s'est révélée utile à l'entreprise évangélisatrice dans la plupart des cas. Ainsi, Peter Falk pense que l'évangélisation du continent a été florissante grâce au témoignage et au ministère des chrétiens d'origine africaine. Pour lui, la croissance de l'Eglise a été effective en raison de l'implication des premiers convertis qui se sont engagés à annoncer l'Evangile à leurs concitoyens.²¹ D'autres confirment que ces mêmes chrétiens ont été des porteurs de la Bonne Nouvelle dans des régions éloignées et retirées, encore inaccessibles aux missionnaires.²² Baur conclut que la Bible fut un outil fondamental pour le succès de ce mouvement. Même si la diffusion de cette Parole de Dieu a été plus conséquente en milieu protestant et plus faible chez les catholiques, les missionnaires de ces deux traditions ont eu, néanmoins, le souci identique de former leurs collaborateurs. Pour avoir des Eglises responsables et capables de se prendre en charge, il fallait préparer et former des catéchistes et des ministres ordonnés autochtones. Les premières sociétés religieuses en ont fait leur priorité.²³ Sans doute, ce changement de mentalité à l'égard de l'africain présageait la réhabilitation de son identité et son implication ultérieure dans l'évangélisation.

Pour une autre comparaison avec les expériences antérieures, la mission de la nouvelle phase change d'attitude envers les cultures africaines, du moins à partir du moment où la théorie de l'adaptation entre en jeu. Les missionnaires s'efforcent d'apprendre les langues, l'histoire et les coutumes des peuples à évangéliser. C'est ainsi que la Bible va être traduite

¹⁸ Ibid., 107-108.

¹⁹ Polycarp Pengo, "Rapport du Cardinal Polycarp Pengo pour les Conférences épiscopales d'Afrique et de Madagascar (SCEAM)," *DC CIX*, no. 2501 (2012): 1047-1048. Ce rapport a été donné le 8 octobre par ce cardinal Tanzanien dans la rubrique des rapports sur les cinq continents lors du Synode tenu à Rome du 7 au 28 octobre 2012 sur la nouvelle évangélisation pour la transmission de la foi chrétienne.

²⁰ Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 108.

²¹ Peter Falk, *The Growth of the Church in Africa* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1979), 430. Voir aussi Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 108.

²² Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 108 ; Bengt Sundkler and Christopher Steed, *A History of the Church in Africa* (London: Cambridge University Press, 2000), 203, 215-216. Le rôle des jeunes et des immigrants est ici souligné dans l'action.

²³ Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 108. Depuis les années 1840, Francis Libermann recommandait aux pères Spiritains la formation du clergé africain comme l'un des objectifs fondamentaux. Du côté anglican, Henry Venn promouvait une politique qui préparait l'Eglise à se prendre en charge en tout sous la direction du ministère et de l'épiscopat indigènes.

dans les langues vernaculaires pour être distribuée aux autochtones.²⁴ Pour Falk, une telle attitude a été appropriée, efficace et bénéfique pour l'évangélisation du continent. Avec la traduction du message biblique en langues locales, bon nombre d'africains ont estimé que le Christianisme choisissait de devenir indigène,²⁵ ce qui le rendait facilement acceptable.

Par contre, un domaine plus sensible et peut-être plus vital, semble avoir échappé à l'attention du missionnaire. En refusant de reconnaître les religions traditionnelles africaines, il a choisi de les combattre farouchement. Il n'a pas su apprécier ni leur juste valeur, ni l'impact qu'elles avaient sur la vie des peuples. Ce manque de sensibilité lui a occulté l'importance de cet héritage religieux de l'africain et il a retardé l'approche de l'inculturation.²⁶ De façon concomitante, l'attitude de l'autorité coloniale à l'égard des cultures africaines est à regretter. Le système colonial a énormément contribué au dénigrement des valeurs africaines.²⁷ La bonne volonté et l'effort de quelques missionnaires se sont heurtés à d'énormes obstacles. Dans un tel contexte où règne la domination, l'Évangile a souvent été utilisé pour justifier la soumission. Il a aussi été un argument pour abandonner certaines valeurs qui, depuis longtemps, auraient exigé la reconnaissance de l'identité propre et de l'indépendance culturelle du continent. Cette faiblesse de la démarche évangélisatrice a retardé l'itinéraire de l'Eglise africaine en marche vers sa maturité. Ce défi invite à un regard critique sur l'évolution de la pensée théologique de l'époque afin d'évaluer la pertinence et les déficiences des méthodes d'évangélisation mises en œuvre en Afrique sous le régime missionnaire.

3.2 REGARD CRITIQUE SUR LES THÉORIES MISSIONNAIRES. APPROCHES ET ARBITRAGE

Avant le Concile Vatican II qui a initié la théologie d'une Eglise locale, deux courants avaient généralement caractérisé l'esprit missionnaire de la 3^{ème} phase de l'évangélisation de l'Afrique. Une question concernant l'objectif et la spécificité de la mission orientait le débat au sein de la théorie²⁸ du salut des âmes et celle de l'implantation de l'Eglise.

3.2.1 L'AMBIGUÏTÉ D'UNE THÉORIE DU SALUT DES ÂMES

La théorie du salut des âmes, appelée aussi conversion des infidèles, a été mise en œuvre lors de la 2^{ème} vague de l'évangélisation du continent. Ce n'est donc pas une démarche nouvelle mais elle sera quasi le seul support de la 3^{ème} phase du Christianisme en Afrique, du début jusqu'à la deuxième décennie du 20^{ème} siècle. Ce temps, suffisamment long, lui a permis de définir et d'imposer sa ligne directrice en ce qui concerne l'objectif propre et spécifique de l'activité missionnaire.

Selon Mushete, les défenseurs de la théorie du salut des âmes estiment que le rôle primordial de la mission est « de guérir, de convertir et de christianiser. » Ainsi, le

²⁴ Ibid.

²⁵ Falk, *The Growth of the Church in Africa*, 432.

²⁶ Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 109.

²⁷ Ibid.

²⁸ De façon particulière, trois concepts (théorie, approche, théologie) expriment la même réalité dans cette section. Ils seront régulièrement interchangeables.

missionnaire est un héraut de la Bonne Nouvelle du Christ qu'il doit proclamer.²⁹ Enracinée dans le principe classique d'*Extra Ecclesiam nulla salus*, constate notre auteur à la suite de Maurier, cette théorie a pratiquement conduit à une disqualification généralisée des traditions culturelles et religieuses africaines assimilées aux œuvres de Satan. Du fait que la mentalité de l'époque ignorait ces valeurs positives du patrimoine culturel africain, la mission est devenue un instrument efficace particulièrement conçu pour arracher les âmes au pouvoir de l'ennemi de Dieu. Dès lors, il y a lieu de parler d'une démarche apparemment motivée par un sentiment de pitié envers les populations vivant encore dans la sauvagerie. Aucune question ne se pose et personne ne s'intéresse à la reconnaissance des valeurs d'autres religions qui, en un sens, ne pouvaient que mettre en danger le système de « la romanisation uniformisatrice et salvatrice. »³⁰ Loin de s'inspirer de la charte de la *Propaganda* de 1659, personne ne pense qu'imposer la romanité en Afrique équivaut à une transplantation de quelques aspects de la culture européenne. De même, il n'y a pas le moindre souci d'exiger l'annonce de l'Évangile qui soit « indépendante de la tradition romano-latine. »³¹ Aveuglés par leur propre tradition, beaucoup de missionnaires sont arrivés à une conclusion absurde et regrettable, selon laquelle tout ce qui est en rapport avec la tradition africaine est du domaine des ténèbres qu'il fallait combattre. Dans cette perspective, le seul souci majeur est le salut des âmes qui devient possible à travers la conversion des infidèles.

Bimwenyi-Kweshi et Mushete s'accordent pour remarquer que cette théorie se base sur une anthropologie dualiste qui, tout en négligeant le corps au détriment de l'âme, ne tient pas compte de la dimension historique et concrète du salut intégral réalisé et obtenu en Jésus Christ. En cela, pour eux, elle semble consacrer et renforcer la thèse marxiste d'une religion conçue à la manière de l'opium du peuple.³² Animés par un zèle excessif pour défendre l'unité du Christianisme, les tenants de la théorie du salut des âmes sont obligés de condamner tout ce qui est en relation avec les coutumes traditionnelles qu'ils qualifient de paganisme sans aucune analyse préalable. Avec ce type de réflexion, ils sont loin de comprendre que la révélation divine, dans son sens large, va au-delà d'une révélation spécifiquement judéo-chrétienne.³³ Mais, peut-être, il était trop tôt pour percevoir cette réalité. Alors, ne nous précipitons pas pour jeter la première pierre. Toutefois, notons que leur mode d'approche n'a pas complètement disparu en Afrique. Le langage courant en témoigne largement. Par ailleurs, les théories ultérieures sont souvent parties des faiblesses de ladite approche pour tenter d'améliorer les méthodes de l'annonce de l'Évangile. En cela, son principal mérite est d'avoir été le point de départ de la 3^{ème} phase de l'évangélisation du continent.

²⁹ Alphonse Ngindu Mushete, *Les thèmes majeurs de la théologie africaine* (Paris: L'Harmattan, 1989), 32-33.

³⁰ H. Maurier, "La mission demain à la lumière de la mission hier," *Eglise et Mission*, no. 205 (1977): 40-41 ; Mushete, *Les thèmes majeurs de la théologie africaine*, 33.

³¹ Maurier, "La mission demain à la lumière de la mission hier," 36 ; Mushete, *Les thèmes majeurs de la théologie africaine*, 33. Pour ce qui est de la charte de la *Propaganda*, il faut se rappeler qu'elle demandait aux missionnaires, entre autres, de respecter les coutumes et les traditions des peuples à évangéliser. Voir à ce propos, Oscar Bimwenyi-Kweshi, *Discours théologique négro-africain. Problème des fondements* (Paris: Présence Africaine, 1981), 65-74.

³² Bimwenyi-Kweshi, *Discours théologique négro-africain*, 159-164 ; Mushete, *Les thèmes majeurs de la théologie africaine*, 34.

³³ Mushete, *Les thèmes majeurs de la théologie africaine*, 33-34.

3.2.2 DES COMMUNAUTÉS INERTES AU SEIN D'UNE THÉORIE DE L'IMPLANTATION DE L'ÉGLISE

Vers les années 1920, a émergé une autre théorie missionnaire qui insistait sur l'implantation de l'Eglise. Par rapport à la précédente, la nouvelle approche se révèle plus « ecclésiastique » et « ecclésiocentrique. » Sur la base d'une mentalité européenne erronée de l'époque, selon laquelle l'africain n'avait ni culture ni civilisation, ses défenseurs se sont sentis obligés de partir de la *tabula rasa* pour édifier et implanter l'Eglise. L'entreprise est amenée à faire recours à la tradition du missionnaire en ce qui concerne le personnel, les œuvres et les méthodes. Il s'agissait donc d'une transplantation des modèles d'Occident.³⁴ En conséquence, la théorie considère l'implantation de l'Eglise comme le but et la finalité ultimes de la mission. Pour ses tenants, comme le constate Mushete, la mission doit s'efforcer de planter l'Eglise et de la répandre là où elle n'existe pas encore. Pratiquement, sur le terrain, il est impératif d'organiser et de mettre en place de façon « stable et permanente les moyens de salut » à travers le clergé, les religieux, le laïcat et les communautés chrétiennes.³⁵ En d'autres mots, c'est une nouvelle démarche consistant essentiellement à enraciner l'Eglise en privilégiant la formation du clergé local et la mise en place des communautés chrétiennes éventuellement susceptibles de se développer en l'absence future et probable des missionnaires.³⁶ Nous pouvons détecter, à ce niveau, la bonne volonté d'impliquer les autochtones dans la mission et de promouvoir l'éclosion des communautés chrétiennes, ce qui sera providentiel au développement futur de l'Eglise en Afrique. Toutefois, ce signal d'ouverture ne suffit pas pour faire oublier les lacunes de l'approche.

Dans un contexte historique du colonialisme, et peut-être sans nécessairement le savoir ni le vouloir, la théorie de l'implantation a renforcé la démarche du système. Pour Maurier, les missionnaires œuvrant sous ses ailes se sont efforcés d'« implanter l'Eglise catholique romaine » dans des pays qui, pratiquement, « ne s'appartenaient plus. » Ils ont fonctionné comme des agents ne réalisant pas qu'ils étaient en « terre non occidentale de la romanité chrétienne. » Ils ont été animés par le souci de promouvoir une Eglise considérée comme la « seule détentrice du salut. »³⁷ Au vu de cette pratique, Eboussi-Boulaga conclut que les jeunes Eglises africaines « sont nées vieilles, pareilles aux châteaux médiévaux » construits par des riches du monde occidental.³⁸ Bimwenyi-Kweshi, en partageant ce point de vue,

³⁴ Bimwenyi-Kweshi, *Discours théologique négro-africain*, 164-166 ; Mushete, *Les thèmes majeurs de la théologie africaine*, 34. Bimwenyi-Kweshi insiste sur l'aspect et le besoin de fonder et d'établir solidement l'Eglise chez les « nouveaux peuples. » Il a ici l'avantage de fournir en détails les prises de position des différents papes sur le sujet, surtout pendant la période allant de 1926 à 1959. Par contre, il est à avouer que l'émergence et le développement de cette théorie de l'implantation n'ont pas mis fin aux pratiques de celle du salut des âmes. À la rigueur, on pourrait dire que les deux théories ont continué à fonctionner parallèlement.

³⁵ Mushete, *Les thèmes majeurs de la théologie africaine*, 34-35. Voir aussi Maurier, "La mission demain à la lumière de la mission hier," 35.

³⁶ Bimwenyi-Kweshi, *Discours théologique négro-africain*, 164-168.

³⁷ Maurier, "La mission demain à la lumière de la mission hier," 35. Voir aussi Mushete, *Les thèmes majeurs de la théologie africaine*, 34.

³⁸ Fabien Eboussi-Boulaga, "Métamorphoses africaines," *Christus* 20, no. 77 (1973): 37-38. Voir aussi Bimwenyi-Kweshi, *Discours théologique négro-africain*, 166. Parlant de ces jeunes Eglises, Louis-Vincent Thomas et René Luneau notent que ces châteaux sont en place et que leurs nouveaux occupants croient « déchoir s'ils n'en maintenaient pas chaque corniche, incapables d'imaginer, semble-t-il, qu'il est bien d'autres demeures possibles souvent moins onéreuses et dont l'architecture exprimerait bien mieux le génie de cette terre. » Voir Louis-Vincent Thomas et René Luneau, *La terre africaine et ses religions. Traditions et changements* (Paris: L'Harmattan, 1980), 328-329.

ajoute que le missionnaire a préféré transplanter « un grand arbre déjà formé ailleurs, avec ses fleurs et ses fruits » au lieu de semer la Parole de Dieu dans la terre africaine et la laisser germer en se nourrissant du suc autochtone.³⁹ Dès lors, il ne faut pas s'étonner du caractère étranger du Christianisme introduit en Afrique. Pour certains théologiens, ce fut tout simplement une religion de l'homme blanc, inscrite dans un processus de « difficile enfantement. » Dans ces conditions, il n' a pas été permis aux nouveaux convertis africains d'être comme des enfants vivant dans leur propre maison pour l'enrichir avec leur patrimoine.⁴⁰ Ces considérations paraissent excessives mais elles ne sont pas sans fondement. Des années se sont écoulées depuis et, sans doute, le sujet peut être appréhendé différemment aujourd'hui. Des recherches en ce domaine nous informeraient sur l'évolution et l'état actuel de la situation mais cela n'est pas l'objet de notre présente investigation.

S'agissant de l'acte d'appréciation et d'évaluation au niveau des résultats de la mission de l'Eglise, il est à remarquer une tendance optimiste nuancée par une opinion moins enthousiaste. La première est représentée par Mgr Delacroix. Parlant de l'essor des missions, ce prélat reconnaît une expansion progressive au cours de l'histoire. Alors que l'Eglise s'est principalement concentrée dans les limites de l'Empire romain et n'avait point enregistré de progrès particulier hors du monde méditerranéen aux six premiers siècles et au Moyen-âge, l'action missionnaire des 15^{ème} et 16^{ème} siècles s'est répandue jusqu'aux trois Amériques. Quant aux missionnaires de l'époque contemporaine, ils sont parvenus à étendre leur activité partout dans le monde y compris même dans des régions jusqu'alors inconnues et inexplorées dont fait partie l'Afrique.⁴¹ Inversement, dans un langage moins triomphaliste, la seconde interprétation est fournie par Hans Küng. Pour se rapprocher de l'expression de Saint Paul suggérant de devenir hellène ou barbare avec les hellènes ou avec les barbares, estime-t-il, l'Eglise du temps de l'implantation n'a pas eu le souci d'être arabe avec les arabes, d'être noire avec les noirs ou encore de devenir respectivement indienne et chinoise avec les indiens ou avec les chinois. Elle est restée « une affaire européo-américaine. »⁴² D'autres théologiens vont même jusqu'à constater et à conclure que la théorie de l'implantation de l'Eglise a produit des communautés chrétiennes paralysées, conçues sur le modèle européen et privées de toute initiative, d'originalité et de créativité. En d'autres mots, des communautés vouées à

³⁹ Bimwenyi-Kweshi, *Discours théologique négro-africain*, 166. Voir aussi Elochukwu Uzukwu, "Naissance et développement d'une Eglise locale. Difficultés et signes d'espérance," *Concilium*, no. 239 (1992): 29. Uzukwu réaffirme que l'Eglise africaine « est née vieille » et adhère à l'idée selon laquelle la préoccupation des missionnaires était de l'établir en transplantant « les structures ecclésiastiques ouest-européennes. » Leurs premiers successeurs désignés, « instruits dans la prudente soumission » et dépourvus de l'esprit d'initiative, « poursuivirent leur stratégie. »

⁴⁰ Thomas et Luneau, *La terre africaine et ses religions*, 327-328. Voir aussi Bimwenyi-Kweshi, *Discours théologique négro-africain*, 166-167. Thomas et Luneau estiment que les raisons de cet état sont liées à l'histoire. En effet, se demandent-ils, « comment une Eglise venue sur les pas de la conquête coloniale ne serait-elle pas apparue, durablement, comme un monde étranger ? Et comment ses responsables, pénétrés de l'importance de leur mission et tout autant peut-être de la haute culture qu'ils pensaient représenter, auraient-ils fait confiance à l'initiative créatrice de communautés auxquelles il fallait tout apprendre ? »

⁴¹ Simon Delacroix, éd., *Histoire universelle des missions catholiques. Les missions contemporaines (1800-1957)*, vol. 3 (Paris: Robaudy, 1958), 12. Voir aussi Mushete, *Les thèmes majeurs de la théologie africaine*, 35.

⁴² Hans Küng, *Concile et retour à l'unité. Se rénover pour susciter l'unité* (Paris: Editions du Cerf, 1961), 14-15. Voir aussi Mushete, *Les thèmes majeurs de la théologie africaine*, 35.

prier avec un langage d'emprunt et à penser par procuration.⁴³ De toute évidence, il faut admettre l'existence d'un malaise car la place des nouveaux convertis semble être absente.

Certes, il y a eu naissance des communautés chrétiennes, maintenues ensuite au stade embryonnaire de l'inertie au sein de la théorie de l'implantation. Il faut reconnaître ces faiblesses sans, toutefois, « jeter l'enfant encore chétif et l'eau sale du bain ! » Un bourgeon qui pointait, offrait déjà un espoir pour un futur meilleur. Il fallait, au moment opportun, un arbitre impartial pour tenter de redynamiser de telles communautés et de réconcilier l'esprit missionnaire, partagé entre le salut des âmes et l'implantation de l'Eglise.

3.2.3 VATICAN II, POUR UNE APPROCHE CONCILIANTE D'UNE ÉGLISE LOCALE

Apparemment, les deux approches évoquées ci-dessus ont des accents divergents sur la spécificité à assigner à la mission. De là, un conflit s'établit entre les deux tendances. Aux yeux de Mushete, les défenseurs de la théorie du salut des âmes rejettent la démarche de leurs concurrents en la taxant de n'avoir aucun fondement dans l'esprit du grand missionnaire qu'est Saint Paul. À leur tour, les tenants de la théorie de l'implantation reprochent à leurs prédécesseurs d'avoir confondu la finalité de la mission avec une activité qui est l'objet général de l'Eglise consistant à prêcher et à convertir les pécheurs chrétiens ou païens en tout temps et en tout lieu.⁴⁴ Vraisemblablement, les critiques de l'un et de l'autre groupe cachent un esprit de rivalité, antagonismes méritant un arbitrage à caractère impartial.

En s'inscrivant dans la logique d'une théologie de l'Eglise locale, le Concile Vatican II (1962-1965) a été un événement historique et providentiel, offrant une alternative conciliante. Au lieu de s'exclure, les éléments des anciennes théories ont tendance à dialoguer et à se compléter. Dans cette perspective, trois documents conciliaires sont significatifs. Le décret sur l'activité missionnaire de l'Eglise (*Ad Gentes*) est explicite en proposant une synthèse à partir du vocabulaire traditionnel issu des deux approches antérieures.⁴⁵ Cette attitude lui permet d'être impartial à leur égard, sans aucune préférence.⁴⁶ En réaffirmant l'universalité ou tout simplement la catholicité de l'unique peuple de Dieu, la Constitution dogmatique sur l'Eglise (*Lumen Gentium*) pose un fondement irréversible. Elle reconnaît la richesse des dons se trouvant dans les Eglises particulières, patrimoine qui est au service de l'unité et de tous. L'Eglise du Christ, à la fois une et diverse, est formée par des Eglises

⁴³ Bimwenyi-Kweshi, *Discours théologique négro-africain*, 168-169 ; Mushete, *Les thèmes majeurs de la théologie africaine*, 36.

⁴⁴ Mushete, *Les thèmes majeurs de la théologie africaine*, 32-35. Francis Anekwe Oborji a offert une contribution pertinente sur le thème de la mission. Voir son ouvrage, Francis Anekwe Oborji, *Concepts of Mission. The Evolution of Contemporary Missiology* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2006).

⁴⁵ Au premier chapitre consacré aux principes doctrinaux, le décret souligne le besoin « d'arracher les hommes à l'empire des ténèbres et de Satan » et insiste sur le devoir de l'Eglise « de propager la foi et le salut. » Dans le deuxième chapitre qui décrit l'œuvre missionnaire, on y trouve des expressions telles que le témoignage chrétien, la prédication de l'Evangile et le rassemblement du peuple de Dieu, ainsi que la formation de la communauté chrétienne qui implique l'implantation de l'Eglise. Le troisième chapitre, réservé aux Eglises particulières, évoque la « plantation de l'Eglise » et le principe de la diversité dans l'unité mais qui doit éviter « toute apparence de syncrétisme et de faux particularisme. » Voir Vatican II, "Décret 'Ad Gentes' sur l'activité missionnaire de l'Eglise," dans *Vatican II. L'intégralité. Edition bilingue révisée avec tables biblique et analytique et index des sources. Introduction de Christoph Theobald*, éd. Bayard Compact (Paris: Bayard, 2002), no. 3, 5, 11-16, 19. Voir aussi Mushete, *Les thèmes majeurs de la théologie africaine*, 36.

⁴⁶ Mushete, *Les thèmes majeurs de la théologie africaine*, 36.

locales dans leurs diversités.⁴⁷ Quant au décret sur l'œcuménisme (*Unitatis Redintegratio*), il promeut l'unité entre tous les chrétiens. Il recommande les efforts permettant de surmonter les obstacles et les dissensions apparus au cours de l'histoire entre l'Eglise catholique et les frères séparés. En reconnaissant l'héritage des Eglises orientales et celui des communautés issues de la Réforme, le Concile ouvre un chemin privilégiant les « zones concentriques » du patrimoine commun qui constituent un fondement et des critères de rapprochement. Les différences sont reconnues pour être regardées avec la logique de ce qui unit plutôt que ce qui sépare.⁴⁸ C'est à partir de cet héritage commun des chrétiens qu'il devient possible d'envisager un dialogue loyal sur les divergences de la doctrine et du ministère pastoral, un cheminement au sein duquel l'esprit de charité exclut « toute forme de rivalité. »⁴⁹ Loin d'être une menace à la communion, la diversité des communautés et leurs différentes expériences représentent une force qu'il importe de bien coordonner pour promouvoir l'unité.

Même si le Concile n'offre pas une théorie tranchante au conflit, entre l'approche du salut des âmes et celle de l'implantation de l'Eglise, il innove en ce sens qu'il indique une nouvelle perspective. Sa reconnaissance des particularités ecclésiales marque un pas positif pour l'unité des chrétiens et pour l'épanouissement des communautés issues de l'activité missionnaire. Tout en maintenant les normes doctrinales au niveau universel, son souci constant semble avoir été de ne pas imposer l'uniformité dans la recherche des solutions face aux différents défis du monde moderne. Sa démarche principale fut d'établir les principes, d'indiquer le sens des directives et d'accorder souvent aux structures locales la responsabilité d'en faire les applications jugées bénéfiques et utiles au peuple de Dieu.⁵⁰ Cet esprit d'ouverture a été un encouragement pour la théologie africaine dont il convient, à présent, de tracer les origines et le développement qui ont été couronnés par la convocation du premier Synode pour l'Afrique.

3.3 ÉMERGENCE DE LA THÉOLOGIE AFRICAINE : UN PARCOURS ASSEZ FASCINANT

Les différentes théories missionnaires appliquées en Afrique ont eu leurs mérites et leurs lacunes. Elles ont posé les premiers jalons des communautés chrétiennes. Toutefois, elles n'ont pas toujours répondu aux aspirations de l'homme africain. Dans un contexte exigeant le redressement et le renforcement des acquis positifs, l'Eglise d'Afrique a assisté à

⁴⁷ Vatican II, "Constitution dogmatique 'Lumen Gentium' sur l'Eglise," dans *Vatican II. L'intégralité. Edition bilingue révisée avec tables biblique et analytique et index des sources. Introduction de Christoph Theobald*, éd. Bayard Compact (Paris: Bayard, 2002), no. 13. Voir aussi Mushete, *Les thèmes majeurs de la théologie africaine*, 36-37.

⁴⁸ Vatican II, "Décret 'Unitatis Redintegratio' sur l'œcuménisme," dans *Vatican II. L'intégralité. Edition bilingue révisée avec tables biblique et analytique et index des sources. Introduction de Christoph Theobald*, éd. Bayard Compact (Paris: Bayard, 2002), no. 1, 14-23. Voir aussi Mushete, *Les thèmes majeurs de la théologie africaine*, 37. Le patrimoine commun est, entre autres, constitué par la foi et la vie dans le Christ, l'Ecriture Sainte, la réalité sacramentelle du baptême et de l'Eucharistie ainsi que les relations fraternelles.

⁴⁹ Vatican II, "Unitatis Redintegratio," no. 18 ; Mushete, *Les thèmes majeurs de la théologie africaine*, 37.

⁵⁰ Mushete, *Les thèmes majeurs de la théologie africaine*, 37-40. L'auteur fait allusion aux documents conciliaires qui sont appropriés à ce propos à savoir la déclaration sur l'éducation chrétienne, le décret sur la rénovation et l'adaptation de la vie religieuse, le décret sur l'apostolat des laïcs et la Constitution sur la liturgie. Cette Constitution donne les directives qui illustrent le mieux le sujet. Par ailleurs, deux autres documents semblent être privilégiés pour comprendre cette attitude du Concile. Il s'agit du décret *Ad Gentes*, puis de la déclaration sur les relations de l'Eglise avec les religions non chrétiennes.

l'émergence d'une théologie africaine conçue par les africains eux-mêmes et parfois soutenus par leurs amis. Alors que la période de la gestation a abouti à un débat sur la possibilité d'une telle théologie, l'approche de l'adaptation a précédé celle de l'incarnation et de l'inculturation. Le processus s'est poursuivi pour conduire au premier Synode pour l'Afrique qui a consacré l'approche de l'Eglise famille de Dieu.

3.3.1 UNE THÉOLOGIE EN GESTATION À UN STADE EMBRYONNAIRE : UN CHOIX AUDACIEUX

Pendant très longtemps, une certaine mentalité européenne a fait croire que l'africain n'avait ni culture, ni civilisation, et donc il fallait le civiliser ! Les premiers missionnaires n'ont pas pu échapper à cette idéologie de l'époque, renforcée ensuite par le colonialisme. L'ironie des choses a fait que « civiliser » soit équivalent à « européaniser » ou à « occidentaliser. » Dans cette perspective, évangélisation a été souvent confondue avec occidentalisation. Alors que la mission civilisatrice avait besoin des sauvages et des barbares incultes, de grands enfants sans liberté étaient nécessaires pour la mission éducatrice et évangélisatrice. Le colonisateur et le missionnaire œuvraient sur un terrain commun avec des interventions parallèles, voire complémentaires.⁵¹ En ignorant le patrimoine culturel du peuple à évangéliser, le héraut de l'Evangile s'est heurté à un problème de rencontre culturelle. L'autochtone, semble-t-il, acceptait le Christianisme comme une réalité étrangère moins fiable. Parfois, cette nouvelle religion est restée superficielle face aux convictions profondes enracinées dans la culture et dans les religions traditionnelles. Dès lors et de plus en plus, ce malaise exigeait une réévaluation.⁵² Un long et audacieux parcours allait être suivi pour l'affirmation de l'identité africaine et pour la recherche des meilleurs moyens en vue de l'enracinement de la foi chrétienne en Afrique.

L'identité et la culture africaines ayant été niées, il fallait penser à leur réhabilitation. Cette volonté impliquait un engagement pour une renaissance de cette culture et un combat pour un Christianisme authentiquement africain. C'est ainsi qu'une élite africaine a osé lancer un défi contre le colonialisme et qu'il a réclamé un réajustement du discours missionnaire. À partir des années 1930, le mouvement de la négritude fut au premier plan dans cette double lutte. Fiers de leur identité de noirs, ses initiateurs et défenseurs s'efforçaient de convaincre le monde occidental de l'existence des valeurs culturelles africaines et ils invitaient leurs concitoyens africains à une nouvelle approche de la foi.⁵³ Parlant de ce mouvement,

⁵¹ Bimwenyi-Kweshi, *Discours théologique négro-africain*, 131-141. Voir aussi Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 290.

⁵² Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 290; Flavien Malu Nkay, *La mission chrétienne à l'épreuve de la tradition ancestrale (Congo belge, 1891-1933). La croix et la chèvre* (Paris : Karthala, 2007), 15-16.

⁵³ Lilyan Kesteloot, *Anthologie négro-africaine. Panorama critique des prosateurs, poètes et dramaturges noirs du XX^{ème} siècle* (Verviers: Gérard & Co, 1967), 14-15, 75-80 ; Sergio Torres, "Opening Address (Accra)," in *African Theology en Route. Papers from the Pan-African Conference of Third World Theologians, December 17-23, 1977, Accra*, eds. Kofi Appiah-Kubi and Sergio Torres (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1979), 9 ; Kä Mana, *Théologie africaine pour temps de crise. Christianisme et reconstruction de l'Afrique* (Paris: Karthala, 1993), 25-27 ; Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 290 ; Joseph Doré, éd., *Le devenir de la théologie catholique mondiale depuis Vatican II 1965-1999* (Paris: Beauchesne, 2000), 228. Baur parle de la négritude comme un mouvement francophone initié dans les années 1930 par Léopold Sédar Senghor avec ses deux amis Aimé Césaire et Léon Gontran Damas au temps de leurs études à Paris. En remontant plus loin dans l'histoire, Kesteloot considère comme père de ce mouvement le noir américain William Edward Burghardt Du Bois (1868-1963). En 1890, ce dernier était animé par l'esprit d'un étudiant noir qui s'exprimait avec fierté de la manière suivante : « Je suis nègre, et je me glorifie de ce nom ; je suis fier du sang noir qui coule

Bimwenyi-Kweshi résume en trois volets ses objectifs qui consistent à relever le défi culturel en abordant la question de l'identité, lutter pour l'émancipation et haïr la haine en privilégiant le dialogue avec d'autres cultures.⁵⁴ Concrètement, la négritude allait de pair avec une reconnaissance du fait d'être noir. Cela revient à accepter cette réalité, son histoire et sa culture. Autrement dit, il était question de résoudre la problématique de l'identité en assumant avec fierté sa condition de nègre, de revenir au principe de la fidélité qui implique l'attachement à sa terre et de réactiver le principe de la solidarité, signifiant se soutenir mutuellement pour conserver une identité propre.⁵⁵ Cette démarche se présentait comme une intervention de « désintoxication sémantique. »⁵⁶ Ainsi, la négritude s'est révélée comme un résultat d'une attitude « active et offensive, » un « sursaut de dignité, » un refus de l'oppression, un combat contre les injustices et une révolte contre un « réductionnisme européen. »⁵⁷ Dans le contexte d'une Afrique sous la domination occidentale, il faut admettre que ce projet rénovateur, ambitieux et délicat, était une initiative dérangement. Les opposants et les risques d'origine diverse, étaient multiples. Cette nouvelle direction n'était pas forcément comprise par les africains eux-mêmes car, privés de longue date de leur identité, ils n'avaient pas été préparés à leur auto-émancipation. Pour les occidentaux, victimes de leurs préjugés envers l'africain, ils n'étaient pas davantage enthousiastes. Il reste que ce mouvement inaugurait une ère nouvelle.

Placide Tempels, franciscain belge, fut l'un des premiers missionnaires à s'inscrire dans la vision de cette démarche qu'il a indirectement soutenu par ses travaux. Ayant consacré beaucoup de temps à l'activité missionnaire au milieu des Baluba au Congo, des recherches sur la culture de ses ouailles l'ont amené à conclure que l'univers africain culmine dans ce qu'il appelle la « force vitale, » colonne vertébrale de son ouvrage, petit mais très significatif, publié pour la première fois en 1945.⁵⁸ Ce résultat et sa prise de position peuvent être considérés comme un signal décisif qui a mis en doute l'efficacité des approches missionnaires pour l'évangélisation en Afrique. Face à la question de savoir si le Christianisme a failli dans sa mission chez les bantous, sa réponse exprime l'insatisfaction. Pour lui, les efforts déployés pour l'évangélisation de ces peuples « n'ont pas été couronnés

dans mes veines. » Pour Sergio Torres, c'est un « enfant adoptif du Ghana » du fait qu'il obtenait la nationalité ghanéenne vers la fin de sa vie. Mais en pratique, toujours selon Kesteloot, le mouvement proprement dit commence en 1932 avec la « légitime défense. » Cette revue, sous forme de manifeste, fut publiée en un seul numéro. Elle luttait pour la personnalité antillaise. Ayant été suspendue par les pressions politiques, elle ne disparut pas complètement, du moins dans son esprit. Ses objectifs furent poursuivis autrement dès 1934 par le « Journal de l'étudiant noir » qui voulait rassembler tous les étudiants noirs de Paris pour défendre leurs intérêts communs.

⁵⁴ Bimwenyi-Kweshi, *Discours théologique négro-africain*, 215-252.

⁵⁵ Kesteloot, *Anthologie négro-africaine*, 80 ; Bimwenyi-Kweshi, *Discours théologique négro-africain*, 216, 236. Les auteurs se réfèrent ici au sens donné dans les années 1930 par Césaire qui, plus tard, dira que le nègre est un homme bon qui accepte sa race, blessé et humble mais paradoxalement qui demande pardon à son maître. Voir à ce propos Aimé Césaire, *Cahier d'un retour au pays natal* (Paris: Présence Africaine, 1956), 77-86.

⁵⁶ Bimwenyi-Kweshi, *Discours théologique négro-africain*, 217.

⁵⁷ Kalamba Nsapo, "Trinité et inculturation. Etude critique," dans *Renaissance de la théologie négro-africaine. Mélanges en l'honneur du prof. Bimwenyi-Kweshi*, eds. Kalamba Nsapo et Bilolo Mukabinge (Munich-Freising, Kinshasa: Publications Universitaires Africaines, 2009), 54.

⁵⁸ Placide Tempels, *La philosophie bantoue* (Elisabethville: Imbelco, 1945). Le livre fut successivement réédité en 1948, en 1949, en 1965 et traduit en anglais. Voir Placide Tempels, *Bantu Philosophy* (Paris: Présence Africaine, 1969). Voir aussi Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 190-191.

d'un plein succès » et aucun missionnaire ne peut « se déclarer pleinement satisfait du niveau spirituel de ses ouailles. »⁵⁹ Plus tard, il dut reconnaître son insuccès en tant que missionnaire qui s'est comporté en blanc, en chef d'une Eglise, en maître spirituel, en docteur autoritaire et en agent de l'Etat colonial casseur de rocs en pays conquis.⁶⁰ Il s'agit d'une expérience sans doute bouleversante et dont le résultat n'a pas été glorieux du fait que l'africain n'avait pas été suffisamment mis au centre de l'activité évangélisatrice. Ce n'est pas un échec de l'Evangile, faut-il encore le préciser, mais l'insuccès du missionnaire caractérisé par un complexe de supériorité et son choix délibéré de tout imposer. Tout en dénonçant l'ambiguïté de la collaboration entre le missionnaire et le colonisateur qui a fait un grand tort à l'évangélisation, le franciscain invite à renoncer à la démarche de la *tabula rasa* et à prendre au sérieux l'africain avec ses aspirations, sa pensée et sa vision globale de Dieu et de toute la création.⁶¹ En un sens, une nouvelle voie se préparait discrètement. Aussi, faut-il l'ajouter, les défis actuels appellent à la même autocritique. Si les mêmes erreurs produisent les mêmes effets, il n'est pas inutile de revoir les méthodes et les pratiques qui sont aujourd'hui mises en œuvre pour envisager un éventuel réajustement.

Il est à remarquer que les premiers efforts de la négritude et de Tempels furent suivis et soutenus par une série d'autres actions qui ont facilité l'émergence de la théologie africaine. Dans ce cadre, il importe de mentionner surtout la fondation de la *Présence Africaine* et de la *Société Africaine de Culture* par Alioune Diop,⁶² la rencontre sur le Christianisme et la culture africaine organisée à Accra,⁶³ les deux Congrès internationaux des écrivains et artistes noirs à Paris et à Rome en 1956 et en 1959,⁶⁴ la publication d'un ouvrage collectif des prêtres noirs

⁵⁹ Tempels, *La philosophie bantoue*, 146-147.

⁶⁰ Placide Tempels, *Notre rencontre. 'Afin qu'ils soient un' Jn 17* (Léopoldville: Editions Centre d'Etudes Pastorales, 1962), 36. Lire aussi avec intérêt Bimwenyi-Kweshi, *Discours théologique négro-africain*, 140-143, 221. Tempels lui-même raconte son aventure. Il admet qu'il était venu en 1933 comme missionnaire européen dans une Afrique colonisée, croyant y apporter l'Evangile mais avec des attitudes cléricales vis-à-vis d'ouailles qui n'avaient qu'à écouter, à obéir et à se taire. Après tant de labeur et d'années en parcourant la brousse pour prêcher et pour convaincre avec les méthodes européennes, il fut saisi par le désespoir du fait que rien ne s'était enraciné.

⁶¹ Tempels, *La philosophie bantoue*, 137-138 ; Bimwenyi-Kweshi, *Discours théologique négro-africain*, 143, 146, 221.

⁶² René Luneau, "Le fondateur de Présence Africaine, Alioune Diop," *L'Actualité Religieuse dans le Monde*, no. 121 (1994): 27 ; Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 290 ; Joseph Konde Ntedika, *On attendait un concile, un synode est venu! Le Synode africain (10 avril-8 mai 1994)* (Kinshasa: Facultés Catholiques de Kinshasa-NORAF, 1995), 14 ; Cassien Mulindahabi, "Etude analytique du principe de continuité dans les deux récents Synodes pour l'Afrique. Vers une éthique de reconstruction du tissu social africain" (Unpublished Advanced Master's Thesis, Faculté de Théologie, K.U.Leuven, 2011), 1. Voir aussi Mushete, *Les thèmes majeurs de la théologie africaine*, 17. Laïc sénégalais converti de l'Islam au Catholicisme à l'âge de 34 ans lors de ses études à Paris, Alioune Diop (1910-1980) fonda successivement la Présence Africaine et la Société Africaine de Culture en 1947 et en 1956. Alors que le premier organe excellait à promouvoir la publication des actes issus de la négritude et les ouvrages d'écrivains africains, le deuxième investissait dans l'organisation des rencontres. Tous les deux ont largement contribué à la promotion de la culture africaine et des réflexions qui allaient conduire à l'événement du Synode pour l'Afrique.

⁶³ Mushete, *Les thèmes majeurs de la théologie africaine*, 17 ; Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 291. Alors que Baur fait mention de l'année 1955 comme date de la rencontre, Mushete la situe en 1956.

⁶⁴ Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 290 ; Maurice Cheza, "Prémices et histoire des deux Synodes africains," dans *Le deuxième Synode africain. Réconciliation, Justice et Paix*, éd. Maurice Cheza (Paris: Karthala, 2013), 12-13.

en 1956⁶⁵ et l'intervention de Joseph Malula en 1958 à Bruxelles sur « l'âme de l'Afrique noire. »⁶⁶ Toutes ces initiatives ont préparé le terrain pour un débat, à la fois courageux et systématique, sur la possibilité de la théologie africaine.

3.3.2 UN DÉBAT SYSTÉMATIQUE SUR LA POSSIBILITÉ D'UNE THÉOLOGIE AFRICAINE

Quand le débat sur la possibilité d'une théologie africaine est évoqué, la tendance est souvent de s'arrêter sur l'apport théologique datant de 1960 de Tharcisse Tshibangu et Alfred Vanneste. Tout en reconnaissant sa pertinence et son caractère innovant, il convient de reconnaître aussi d'autres engagements complémentaires qui ont porté à terme ce grand projet.

3.3.2.1 Une théologie de couleur africaine ou une vraie théologie ? Enjeux du débat

La période embryonnaire, que nous venons d'évoquer, a été le socle d'une nouvelle étape. Celle-ci s'ouvrit officiellement en 1960 avec le débat sur la possibilité de la théologie africaine, organisé au sein de la jeune Faculté de Théologie Catholique de Kinshasa qui venait de voir le jour en 1957. Deux interlocuteurs dans la capitale congolaise, Tshibangu et Vanneste, défendent deux thèses diamétralement opposées.⁶⁷ Sans prétendre analyser tout l'impact indiscutable de ce débat,⁶⁸ ce qui nous éloignerait par ailleurs de notre objectif initial, nous en dégageons ici ses grandes lignes.

⁶⁵ Présence Africaine, éd., *Des prêtres noirs s'interrogent*, vol. 47 Rencontre (Paris: Editions du Cerf, 1956).

⁶⁶ Mushete, *Les thèmes majeurs de la théologie africaine*, 17 ; Godé Iwele, *Mgr Monsengwo. Acteur et témoin de l'histoire* (Louvain-La-Neuve: Duculot, 1995), 31 ; Joseph Albert Malula, "L'âme de l'Afrique noire," dans *Œuvres complètes du cardinal Malula. Textes concernant l'inculturation et les abbés*, vol. 3, éd. Léon de Saint Moulin (Kinshasa: Facultés Catholiques de Kinshasa, 1997), 19-34.

⁶⁷ Tharcisse Tshibangu, "Vers une théologie de couleur africaine?," *Revue du Clergé Africain* 15, no. 4 (1960): 333-346 ; Alfred Vanneste, "D'abord une vraie théologie," *Revue du Clergé Africain* 15, no. 4 (1960): 346-352. Ces deux textes ont été réédités en version anglaise en 2003. Voir à ce propos Bénézet Bujo and Juvénal Ilunga Muya, eds., *African Theology in the 21st Century. The Contribution of the Pioneers*, vol. 1 (Nairobi: Paulines Publications-Africa, 2003), 183-199. Pour Léonard Santedi, ce débat en question constitue « la première étude critique du Manifeste des prêtres noirs, » signifiant par là l'ouvrage collectif datant de 1956 de ces prêtres. Benoît Kungua est plus précis sur les deux dates importantes. Celle du débat en question (le 29 janvier 1960) et celle de l'indépendance politique du Congo-Belge (le 30 juin 1960). Cette coïncidence chronologique entre la problématique de la théologie africaine et l'avènement de l'indépendance, pour lui, révèle sans doute les implications socio-économiques et politiques de la foi chrétienne en Afrique. Gibellini insiste sur le caractère de deux positions opposées dans le débat. Voir Rosino Gibellini, *Panorama de la théologie au XX^{ème} siècle* (Paris: Editions du Cerf, 1994), 526 ; Benoît Awazi Mbambi Kungua, *Panorama de la théologie négro-africaine contemporaine* (Paris: L'Harmattan, 2002), 35-36 ; Léonard Kinkupu Santedi, "Introduction," dans *Des prêtres noirs s'interrogent. Cinquante ans après...* eds. Léonard Kinkupu Santedi, Gérard Bissainthe et Meinrad Hebga (Paris: Karthala-Présence Africaine, 2006), iii. Pour mémoire, retenons aussi que lors de ce débat, Tshibangu est alors étudiant congolais dans la nouvelle Faculté de Théologie à Kinshasa dans laquelle Vanneste, de nationalité belge, est le doyen.

⁶⁸ Mushete, *Les thèmes majeurs de la théologie africaine*, 18 ; Gibellini, *Panorama de la théologie*, 526-527 ; Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 291-292 ; Alphonse Ngindu Mushete, "Défis de la mission et voies des recherches théologiques en Afrique," dans *L'avenir de l'activité missionnaire "Ad Gentes". Perspectives pour le XXI^{ème} siècle*, éd. Tharcisse Tshibangu (Kinshasa: Médiaspaul, 2005), 428-429. Signalons seulement que depuis 1964, une semaine théologique est régulièrement organisée à la Faculté de Kinshasa pour échanger sur un thème pastoral d'actualité. Celui de l'année 1968 portait sur le « Renouveau de l'Eglise et nouvelles Eglises : colloque sur la théologie africaine. » Du côté protestant, un Congrès œcuménique sur la théologie africaine fut organisé en 1966 à Ibadan sous les auspices de la Conférence des Eglises de toute l'Afrique (CETA).

Partant du principe que l'Eglise en Afrique devait devenir africaine, Tshibangu introduit le débat en explorant les différentes opinions antérieurement avancées par différents auteurs sur la théologie africaine. Il commence par faire référence à un ouvrage collectif *Des prêtres noirs s'interrogent* en insistant surtout sur l'apport de Hebga et celui de Sastre.⁶⁹ Il estime que bon nombre d'intervenants ont formellement abordé la question d'une telle théologie mais qu'ils se sont généralement contentés de « proclamer la nécessité de christianiser la mentalité et la culture africaine. »⁷⁰ Cette lacune lui offre l'opportunité de se tourner vers le côté protestant pour analyser la contribution du Congrès des intellectuels noirs organisé à Rome en 1959. La vision protestante s'avère intéressante car elle suggère une confrontation entre le Christianisme et la culture religieuse traditionnelle de l'Afrique. Ainsi, il faut repenser ce Christianisme dans un contexte spécifiquement africain et traiter sérieusement le problème de l'adaptation.⁷¹ La culture devient un élément fondamental pour le jeune étudiant.

En deuxième volet de son analyse, il énonce les conditions préalables à une théologie « caractérisée. » Pour cela, il présente la culture africaine dans sa globalité. Il note, chez les bantous, l'existence de la notion de la force vitale, de la métaphysique nègre à caractère intuitif et participatif, du symbolisme et du sens religieux qui est au centre de la vie.⁷² En raison de ces éléments fondamentaux de la culture de l'homme africain, il conclut à la possibilité d'une « théologie de couleur africaine. » Le problème restait au niveau de son élaboration. Comment se fera-t-elle ? L'orateur est conscient de l'absence de réponse immédiate, avouant que la tâche s'annonce difficile. Pourtant, ce défi ne l'empêche pas de suggérer trois perspectives. Convaincu du fait que la vision théologique est toujours liée à une culture et qu'elle est ouverte au monde, une théologie à caractère africain peut être élaborée à partir des données de la révélation reconsidérées au sein de la tradition africaine. Ensuite, elle pourrait intégrer les éléments culturels. Enfin, il faudra reconnaître que ce n'est pas par imposition qu'une telle théologie devra être envisagée et formulée.⁷³ Il s'agira certainement d'une théologie au visage africain qui doit tenir compte du dialogue franc entre le patrimoine de la révélation et celui la culture autochtone.

En prenant appui sur le principe classique et traditionnel, Vanneste prend le contre-pied de son étudiant. Il ne croit pas à la possibilité d'une théologie de couleur africaine. À son avis, une « vraie théologie » doit viser l'universel et se garder de sombrer dans des particularités. Après avoir précisé appartenir au groupe de théologiens ayant opté pour une

⁶⁹ Tshibangu, "Vers une théologie de couleur africaine?," 335-336 ; Robert Sastre, "Liturgie romaine et négritude," dans *Des prêtres noirs s'interrogent. Cinquante ans après...* éds. Léonard Kinkupu Santedi, Gérard Bissainthe et Meinrad Hebga (Paris: Karthala-Présence Africaine, 2006), 153-169 ; Meinrad Hebga, "Christianisme et négritude," dans *Des prêtres noirs s'interrogent. Cinquante ans après...* éds. Léonard Kinkupu Santedi, Gérard Bissainthe, Meinrad Hebga (Paris: Karthala-Présence Africaine, 2006), 189-203. Lors de son 50^{ème} anniversaire en 2006, le texte original de l'ouvrage collectif des prêtres noirs fut réédité avec un ajout d'une introduction et de deux postfaces.

⁷⁰ Tshibangu, "Vers une théologie de couleur africaine?," 334.

⁷¹ Ibid.: 336-338.

⁷² Ibid.: 338-342.

⁷³ Ibid.: 344-345. Voir aussi Cassien Mulindahabi, "Evaluation éthique de l'exhortation apostolique post-synodale 'Ecclesia in Africa'. Redécouvrir le chemin parcouru pour une Eglise famille de Dieu à l'ère de l'inculturation" (Unpublished Master's Thesis, Faculté de Théologie, K.U.Leuven, 2010), 1.

théologie universelle, à la recherche de la « vérité révélée dans sa pureté originale, »⁷⁴ il invite les théologiens africains à ne pas aller au-delà d'une collaboration au « progrès de la théologie catholique universelle. » Il estime que, hors de cette voie, ils s'enfermeront et se condamneront à être des théologiens de seconde zone. Pour lui, la théologie en Afrique doit donc s'efforcer d'être une vraie théologie et de s'aligner sur la réflexion théologique à caractère universel.⁷⁵ À y regarder de près, sa position veut signifier qu'une théologie typiquement africaine s'éloignerait de la vérité fondamentale. Mais comme l'histoire l'a prouvé, une telle vision a progressivement perdu le combat⁷⁶ et même dans l'esprit de son initiateur, convaincu de plus en plus par la qualité des recherches des jeunes théologiens africains.⁷⁷ N'Soki dira du professeur doyen qu'il semble avoir succombé à la tentation de confondre la théologie occidentale et la théologie universelle,⁷⁸ du moins au temps du débat historique de Kinshasa.

Si l'Occident et l'Orient ont développé chacun un courant théologique caractérisé depuis les débuts du Christianisme,⁷⁹ on voit mal comment une théologie africaine serait impossible. Mushete aura peut-être raison de dire que la théologie à caractère universel,

⁷⁴ Vanneste, "D'abord une vraie théologie," 346-348. Voir aussi Mulindahabi, "Evaluation éthique de l'exhortation apostolique post-synodale 'Ecclesia in Africa'," 1. Et pourtant, Vanneste avait été parmi ceux qui parlaient de la théologie en Afrique et même parmi les premiers à utiliser en abrégé l'expression « Théologie africaine » en 1958 après l'usage, dans sa longue forme, par Hebga en 1956. Il y revient en 1960. Voir à ce propos Alfred Vanneste, "Une faculté de théologie en Afrique," *Revue du Clergé Africain* 13, no. 3 (1958): 225, 233-234 ; Hebga, "Christianisme et négritude," 190 ; Bimwenyi-Kweshi, *Discours théologique négro-africain*, 274 ; K. N'Soki, "Genèse de l'expression 'Théologie africaine'," *Telema* 4, no. 20 (1979): 44. Dans son article, par ailleurs, N'Soki fournit d'autres expressions utilisées pour cette théologie depuis 1956 jusqu'en 1968. Retenons ici la liste et les utilisateurs : Théologie fondamentale africaine (Hebga en 1956), théologie adaptée à la mentalité de l'endroit (Verdieu et Ondia en 1956), indigénisme religieux (Bissainthe en 1956), système théologique en Afrique (Mbiti en 1959), théologie positive africaine et théologie spéculative africaine (Ralibera en 1959), Théologie de couleur africaine (Tshibangu en 1960) et réflexion théologique autochtone (Feenstra en 1968). En considérant que, selon N'soki, 'Présence Africaine' avait annoncé la publication de l'ouvrage collectif des prêtres noirs pour décembre 1955, l'expression de Hebga daterait de cette année. Mais en réalité, ladite publication eut lieu en octobre 1956 en raison du retard de la lettre-préface du délégué apostolique Marcel Lefebvre et du décès en avril 1955 du Père Maydieu qui coordonnait les travaux.

⁷⁵ Vanneste, "D'abord une vraie théologie," 351-352. Pour l'analyse complémentaire du point de vue de Vanneste, lire avec intérêt Basile Studer, "Encore 'la théologie africaine'," *Revue du Clergé Africain* 16, no. 2 (1961): 105-129.

⁷⁶ Santedi, "Introduction," iii ; Mushete, "Défis de la mission et voies des recherches théologiques en Afrique," 428. Les auteurs interprètent ici la pensée de Vanneste.

⁷⁷ René De Haes, "Liminaire," *Revue Africaine de Théologie* 12, no. 23-24 (1988): 13. En 1969, Vanneste maintenait encore que les tenants d'une « vraie théologie africaine » semblaient « nourrir des rêves plus ambitieux. » Mais sa position de 1960 avait commencé à changer car il reconnaissait déjà avec Basile Studer l'importance d'une élaboration d'une « théologie pratique et une casuistique adaptées aux circonstances locales. » Ainsi donc, il y avait moyen de parler d'une théologie africaine « sur le plan pratique. » Dans ce sens, huit ans auparavant, Studer estimait que cette théologie était non seulement possible, mais aussi nécessaire. « Sur le plan universel 'spéculatif' de la théologie, écrit-il, les Africains-comme les autres- se borneront à contribuer, selon les conditions du moment et leurs capacités, à l'achèvement de la synthèse objective et totale de la foi catholique. Sur le plan des synthèses subjectives, les Africains pourraient eux aussi arriver à leur synthèse particulière, exprimant leurs propres expériences du Christianisme. » Toujours est-il que sur le plan pratique, les conditions des Eglises particulières « obligent à des adaptations et des spécialisations. » Il importe à la morale et aux disciplines pratiques de tenir compte des « conditions de vie propres » des peuples. Voir à ce propos Alfred Vanneste, "Théologie universelle et théologie africaine," *Revue du Clergé Africain* 24, no. 3-4 (1969): 324-325 ; Studer, "Encore 'la théologie africaine'," 129.

⁷⁸ N'Soki, "Genèse de l'expression 'Théologie africaine'," 55.

⁷⁹ G. Dejaifve, "Orient et Occident chrétien: Deux théologies?," *Nouvelle Revue Théologique* LXXXII, no. 1 (1960): 3-19. Voir aussi Vanneste, "Théologie universelle et théologie africaine," 325-326.

comme la philosophie, est un « mythe » du moment où elle n'a de fondement ni dans la révélation, ni dans la foi, ni dans l'histoire. Pour les africains, c'est un droit de développer une théologie caractérisée qui n'est obligatoirement pas basée sur les philosophies occidentales, mais plutôt qui tient compte de leurs propres expériences pour répondre aux questions qui se posent dans la société.⁸⁰ Du reste, « il y a autant de théologies que de cultures différentes. [...] L'évidence s'impose désormais : il ne peut pas exister de théologie universelle, utilisable par toutes les églises. »⁸¹ Par contre, il est étonnant que Vanneste et Tshibangu ont fait consensus sur le principe fondamental que toute théologie doit inclure une vision globale du monde, tout en restant incapables de conclure, à partir de cette même base, en légitimant la proposition d'une théologie de couleur africaine.⁸² Heureusement, grâce aux efforts combinés, le cadre de ce projet a pu être défini ultérieurement.

3.3.2.2 Des efforts communs et complémentaires entre protestants et catholiques

Alors que le débat faisait écho depuis Kinshasa, d'autres initiatives émergeaient du côté des Eglises protestantes. Sundkler publiait un petit ouvrage sur le ministère chrétien en Afrique dans lequel il s'exprime modestement en faveur d'une théologie africaine.⁸³ Par ailleurs, à Kampala en 1963, la Conférence des Eglises de toute l'Afrique (CETA) organise une rencontre de consultation qui se révélera expressive.⁸⁴ Les participants sont persuadés de l'urgence et de la nécessité d'avoir une approche théologique propre, capable de promouvoir et de réhabiliter la culture africaine. Toutefois, bon nombre d'entre eux se disent inquiets en raison de certains éléments négatifs de cette culture et du danger d'un éventuel syncrétisme.⁸⁵ Bien que le projet global soit intéressant, ces inquiétudes aussi ne sont pas à minimiser. Par contre, ce malaise n'a pas empêché que des options plus radicales soient ultérieurement enregistrées lors de la rencontre du même organe tenue en 1969 à Abidjan. L'Assemblée opte en faveur d'une orientation vers l'indigénisation de la liturgie et l'africanisation des formulations de la doctrine chrétienne tout en rappelant que le Christ doit rester au centre de tout projet théologique et en recommandant d'éviter tout syncrétisme. À côté de cette ligne principale, un autre grand mérite de la réunion fut sa recommandation à l'égard des universités et des collèges d'introduire la théologie africaine dans leurs programmes comme matière d'enseignement.⁸⁶ Apparemment, le principe d'une telle théologie est considéré comme un acquis, du moins dans l'esprit des membres participants. Mais peut-être fallait-il encore attendre un sommet en 1974 à Lusaka. C'est à ce moment que la CETA, lors de sa 3^{ème} Assemblée, lançait un défi final, plutôt courageux, pour un « moratoire » à l'égard des aides étrangères en personnel et en matériel. Tout lien de dépendance paralysant devait être refusé

⁸⁰ Mushete, *Les thèmes majeurs de la théologie africaine*, 44-45.

⁸¹ Pierre Buis et René Tabard, éd., *Théologies du Tiers-Monde. Du conformisme à l'indépendance: Le colloque de Dar-es-Salaam et ses prolongements* (Paris: L'Harmattan, 1977), 4.

⁸² Doré, éd., *Le devenir de la théologie catholique mondiale*, 207.

⁸³ Bengt Sundkler, *The Christian Ministry in Africa* (London: SCM Press, 1962), 99-126. Cette édition est un résumé du livre du même titre publié en 1960. Voir aussi Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 292.

⁸⁴ Ce qui est appelé Conférence des Eglises de toute l'Afrique (CETA en sigle) en français est connu sous sa forme anglaise comme *All African Conference of Churches* (AACC).

⁸⁵ Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 292.

⁸⁶ Ibid., 292-293.

au profit de l'organisation d'une Eglise autonome et responsable.⁸⁷ En toute logique, cette prise de position impliquait l'urgence de la mise en place des structures et des stratégies pour préparer le personnel et les communautés ecclésiales à un cheminement vers l'indigénisation précédemment souhaitée. C'était la clef de la réussite de ce grand projet qu'est la théologie africaine. Cette tâche a nécessité le concours de plusieurs intervenants. Aussi, convient-il de retracer les démarches parallèles au sein de la tradition catholique.

Pour l'Eglise catholique, le Concile Vatican II a largement contribué au débat relatif à la théologie africaine. Non seulement il s'est prononcé pour le principe du pluralisme des théologies,⁸⁸ mais aussi il a reconnu l'existence d'un « rayon de la vérité » ou encore des semences de la vérité divine dans les religions non chrétiennes.⁸⁹ C'était l'ouverture d'une réflexion théologique pluraliste. En 1967, Paul VI adressera un message *Africae Terrarum*,⁹⁰ suivi de son discours,⁹¹ en 1969, lors de sa visite à Kampala. Cette double action atteste son

⁸⁷ Mushete, *Les thèmes majeurs de la théologie africaine*, 17-18. Voir aussi Edward Fasholé-Luke, "Introduction," in *Christianity in Independent Africa*, eds. Edward Fasholé-Luke et Al. (London: Rex Collings, 1978), 358 ; Emilio Grasso, *Dialogue avec l'Afrique. Essais théologiques sur l'actualité* (Yaoundé: Presses Universitaires d'Afrique, 1997), 25-31 ; Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 293 ; Tharcisse Gatwa, "Théologies africaines. L'heure est venue!," dans *Théologiens et théologiennes dans l'Afrique d'aujourd'hui*, eds. Maurice Cheza et Gérard van't Spijker (Paris: Karthala-Clé, 2007), 11-12 ; Maurice Cheza, "Prémices et histoire des deux Synodes africains," 15-16. Selon Gatwa, le moratoire (de 1974 comme celui de 1971 lancé par John Gatu) suggérait aux Eglises du Nord de retirer leurs missionnaires et leurs fonds pour un temps, afin de laisser aux africains prendre leur responsabilité. Cet appel, malheureusement mal compris, « ne visait pas la rupture définitive mais un arrêt salutaire pour réfléchir sur les enjeux du Christianisme en Afrique. » S'il avait été pris au sérieux, conclut notre auteur, la crise de la « mondialisation, » de la « déchristianisation de l'Occident, » de « 'l'imbécilisation' du Christianisme africain, n'aurait pas surpris au Nord comme au Sud. » Pour ce même avis, voir aussi Efoé-Julien Pénoukou, "Prêtres missionnaires et avenir des Eglises africaines," *Concilium*, no. 126 (1977): 72. Grasso offre une analyse complète du moratoire en donnant son historique. Pour lui, l'idée date de 1959 chez les protestants avec la conférence de D T Niles et, ensuite, elle est mûrie dans les années 1970 en Asie. Dans les milieux catholiques, elle commence en Amérique latine avec Ivan Illich qui répondait à l'appel de Jean XXIII. En Afrique, la question est posée clairement à partir de 1974 chez les protestants comme chez les catholiques.

⁸⁸ Vatican II, "Ad Gentes," no. 22 ; Vatican II, "Lumen Gentium," no. 13. Voir aussi Commission Théologique Internationale, "L'unité de la foi et le pluralisme théologique. Propositions de la Commission Internationale de Théologie," *DC LXX*, no. 1632 (1973): 459-460 ; M-J Le Guillou, "Présentation des propositions de la Commission Internationale de Théologie," *DC LXX*, no. 1632 (1973): 460-461 ; Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 292 ; Commission Théologique Internationale, "La théologie aujourd'hui: Perspectives, principes et critères," *DC CIX*, no. 2494 (2012): 701-702. Le premier document de la Commission datant d'octobre 1972 commence en précisant les dimensions du problème et déclare que « l'unité et la pluralité dans l'expression de la foi ont leur fondement ultime dans le mystère même du Christ qui, tout en étant mystère de récapitulation et de réconciliation universelles (cf. Eph 2, 11-12), déborde les possibilités d'expression de n'importe quelle époque de l'histoire et par là se dérobe à toute systématisation exhaustive (cf. Eph 3, 8-10). »

⁸⁹ Vatican II, "Déclaration 'Nostra Aetate' sur l'Eglise et les religions non chrétiennes," dans *Vatican II. L'intégralité. Edition bilingue révisée avec tables biblique et analytique et index des sources. Introduction de Christoph Theobald*, éd. Bayard Compact (Paris: Bayard, 2002), no. 2. Voir aussi Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 292. Vatican II reconnaît et revalorise donc ce qui est positif chez l'autre. Au lieu du rejet ou de l'exclusivisme, il passe à l'appréciation ou à l'inclusivisme. L'idée transparaît aussi dans Vatican II, "Lumen Gentium," no. 16.

⁹⁰ Paul VI, "Message 'Africae Terrarum' de S. S. Paul VI à l'Afrique," *DC LXIV*, no. 1505 (1967): 1937-1956, [AAS 59 (1967), 1073-1097]. Voir aussi Jean Mpisi, *Le cardinal Malula et Jean Paul II. Dialogue difficile entre l'Eglise 'africaine' et le Saint-Siège* (Paris: L'Harmattan, 2005), 428 ; Mulindahabi, "Vers une éthique de reconstruction du tissu social africain," 2. Avec le message du 29 octobre 1967 à l'Afrique, le pape opte pour encourager l'Eglise de ce continent sur une piste visant à rendre vivante et efficace la rencontre du Christianisme avec l'univers traditionnel africain.

⁹¹ Paul VI, "Allocution au Symposium des évêques d'Afrique," *DC LXVI*, no. 1546 (1969): 763-765, [AAS 61 (1969), 573-578]. Voir aussi Mpisi, *Le cardinal Malula et Jean Paul II*, 428 ; Mulindahabi, "Vers une

souci de promouvoir un Christianisme authentiquement africain qui doit développer sa théologie. Toutefois, le choix décisif qui synthétise le point de vue de la hiérarchie catholique africaine date d'octobre 1974, lors du 4^{ème} Synode des évêques sur le thème de l'évangélisation. En effet, les évêques africains à Rome formulent une déclaration publique, qui sera historique, encourageant une recherche théologique africaine appropriée au continent.⁹² Désormais, tous les éléments nécessaires sont réunis pour conclure un long débat sur la possibilité d'une telle théologie et pour l'élaborer. Cependant, la démarche n'a pas été un champ réservé à la seule hiérarchie. Une autre force est venue du côté des théologiens.

L'intervention des théologiens, en leur qualité de spécialistes en la matière, a été déterminante pour le mûrissement de ce projet d'une théologie africaine. D'importantes rencontres en témoignent. Il y a, tout d'abord, la première consultation organisée sous les auspices de la CETA à Ibadan au Nigeria en janvier 1966. Dans les actes de ce colloque, édités trois ans plus tard par Kwesi Dickson et Paul Ellingworth,⁹³ nous repérons la volonté et la confirmation d'un effort vers cette théologie,⁹⁴ inscrite dans un processus modestement initié depuis un certain temps.⁹⁵ Renforçant ce qu'avaient déjà souligné les professeurs Busia et Baéta, onze ans plutôt à Accra,⁹⁶ en effet, la rencontre reconnaît une certaine continuité entre la croyance traditionnelle africaine en Dieu et l'autorévélation de Dieu en Jésus Christ.⁹⁷

éthique de reconstruction du tissu social africain," 2. Dans son discours du 31 juillet 1969, le pape demande aux africains d'être missionnaires d'eux-mêmes et d'œuvrer pour un Christianisme africain.

⁹² SCEAM, "Promouvoir l'évangélisation dans la coresponsabilité. Déclaration des évêques d'Afrique et de Madagascar présents au 4^{ème} synode épiscopal mondial," *DC LXXI*, no. 1664 (1974): 995-996. Voir le même texte dans *Eglise et Mission*, no. 196 (1974): 21-24 et dans *Les évêques d'Afrique parlent (1969-1991). Documents pour le Synode africain*, eds. Maurice Cheza, Henri Derroitte et René Luneau (Paris: Centurion, 1992), 72-76. Pour les évêques, la théologie de l'adaptation est dépassée et doit faire place à celle de l'incarnation. Ces deux approches seront analysées plus loin. En ce qui concerne le choix des évêques en faveur de l'incarnation, Voir aussi Mushete, *Les thèmes majeurs de la théologie africaine*, 18 ; Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 293 ; Mulindahabi, "Vers une éthique de reconstruction du tissu social africain," 11-12.

⁹³ Kwesi A. Dickson and Paul Ellingworth, eds., *Biblical Revelation and African Beliefs* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1969) ; Kwesi A. Dickson et Paul Ellingworth, eds., *Pour une théologie africaine. Rencontre des théologiens africains-Ibadan* (Yaoundé: Editions Clé, 1969). Mushete parle d'une rencontre œcuménique sur la théologie africaine organisée à Ibadan en 1969. Il y a lieu de penser qu'il semble confondre la consultation des théologiens de 1966 à la rencontre de l'Assemblée de la CETA de 1969 à Abidjan. Voir Mushete, *Les thèmes majeurs de la théologie africaine*, 17.

⁹⁴ Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 292. Pour notre auteur, le colloque d'Ibadan a rendu possible une rencontre des éminents théologiens anglophones tels que Kwesi A. Dickson, E Bolaji Idowu, John Mbiti et Harry Sawyerr. À ses yeux, l'édition de ses actes constitue le premier livre en anglais sur la théologie africaine et son titre est révélateur du thème central. Aussi, le titre retenu en français n'est pas moins expressif.

⁹⁵ L'idée de ce projet de réunir les théologiens africains pour une consultation était née depuis 1963 lors de l'Assemblée de la CETA. Voir à ce propos E. Bolaji Idowu, "Préface," dans *Pour une théologie africaine. Rencontre de théologiens africains-Ibadan*, eds. Kwesi A. Dickson et Paul Ellingworth (Yaoundé: Editions Clé, 1969), 7.

⁹⁶ Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 291. Lors de la rencontre organisée par le Conseil chrétien protestant, les professeurs Busia et Baéta étaient d'avis qu'il y avait une continuité entre les religions africaines et le Christianisme. Pour cette raison, ils invitaient les Eglises à faire recours à la culture africaine comme une voie appropriée pour annoncer l'Evangile en Afrique. Sur ce même thème de continuité, lire avec intérêt Kwesi A. Dickson, "Continuity and Discontinuity between the Old Testament and African Life and Thought," *Bulletin de Théologie Africaine* 1, no. 2 (1979): 179-193.

⁹⁷ E. Bolaji Idowu, "Introduction," in *Biblical Revelation and African Beliefs*, eds. Kwesi A. Dickson and Paul Ellingworth (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1969), 16 ; Idowu, "Préface," 19. Voir aussi Fasholé-Luke, "Introduction," 357 ; Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 292. Fasholé écrit spécifiquement à ce propos, « *Western missionaries stressed aspects of discontinuity between Christianity and African cultures and traditional religion to such an extent that they excluded the aspects of continuity between Christianity and*

Mais il a fallu attendre encore quelques années, pour aboutir à une déclaration officielle et à une structure capable de mener à terme le débat. La période entre 1974 et 1977 devait être plus déterminante avec un projet de réunir les théologiens du Tiers-Monde.

L'historique de ce grand projet commence en 1974. Un groupe restreint d'étudiants en théologie à Louvain, en collaboration avec le Père François Houtart et le Professeur Enrique Dussel, examinent la faisabilité d'une conférence des théologiens du Tiers-Monde. Simultanément, quelques théologiens latino-américains émettent le souhait de rencontrer leurs collègues des autres continents. La proposition de soutenir l'initiative de Louvain est validée lors de leur conférence organisée aux Etats-Unis en 1975. Au mois de novembre de la même année, les deux groupes se rencontrent pour une concertation. Après accord sur le principe de l'œcuménisme pour cette conférence projetée, un comité de pilotage est mis en place pour déterminer les objectifs et l'organisation logistique de ce futur projet de dialogue entre les théologiens.⁹⁸ Cet événement aura nécessité des mois de préparation.

Du 5 au 12 août 1976, la grande rencontre regroupa 22 théologiens à Dar-es-Salaam en Tanzanie⁹⁹ pour évaluer la situation générale sur les trois continents en vue de suggérer les propositions pour le futur.¹⁰⁰ Au terme des travaux, un « manifeste de Dar-es-Salaam »¹⁰¹ fut

African cultures and traditional religion. They condemned without proper evaluation African religious beliefs and practices, and substituted Western cultural and religious practices. This had the effect of making it impossible for a person to be a Christian and remain genuinely and authentically an African."

⁹⁸ Sergio Torres, "Opening Address (Dar-es-Salaam)," in *The Emergent Gospel. Theology from the Underside of History*, eds. Sergio Torres and Virginia Fabella (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1978), 1-3; Sergio Torres, "Discours d'ouverture au colloque," dans *Théologies du Tiers-Monde. Du conformisme à l'indépendance: Colloque de Dar-es-Salaam et ses prolongements*, eds. Pierre Buis et René Tabard (Paris: L'Harmattan, 1979), 5-7 ; Oscar Bimwenyi-Kweshi, "Déplacements. À l'origine de l'Association Œcuménique de théologiens du Tiers-Monde," *Bulletin de Théologie Africaine* 2, no. 3 (1980): 41-46 ; Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 293. Les membres du comité de pilotage sont: J. Russel Chandran, Alphonse Ngindu Mushete, Manas Buthelezi, Enrique Dussel, Jose Miguez Bonino, D. S. Amalorpavadass et Sergio Torres. Quant aux cinq objectifs du processus mis en place, selon Torres, ils sont formulés de la manière suivante: « Donner la possibilité aux théologiens des trois continents de se connaître, de partager leurs soucis et leur réflexion théologique ; Evaluer les théologies de chaque continent, voir leurs relations avec la théologie occidentale et examiner les nouvelles approches qui sont faites ; Aider les communautés chrétiennes à trouver une manière propre ('indigène') de comprendre la révélation et les rendre capables de renouveler leur service du Seigneur selon la situation culturelle, économique et politique de chaque communauté ; Faciliter le dialogue permanent entre les communautés chrétiennes de ces trois continents ; Etudier les nouvelles relations des églises locales ('indigènes') avec les missionnaires. » Baur semble raccourcir cet historique de l'initiative et veut faire croire que le tout commence par la réunion préparatoire de Louvain en 1975 sous la seule bonne volonté d'Oscar Bimwenyi Kweshi (Zaïre), L. Marmora (Corée) et Enrique Dussel (Argentine). Bimwenyi parle du comité préparatoire provisoire formé spontanément à Louvain autour d'un repas dans les premières semaines de l'année 1975 suite à un souhait lancé de voir mettre sur pied une structure de dialogue entre théologiens du Tiers-Monde. Notons que ce comité initial est différent du comité de pilotage mise en place vers la fin de l'année. Quoi qu'il en soit, les idées se mûrissent tout au long de l'année 1975 dans le milieu universitaire de Louvain.

⁹⁹ Buis et Tabard, eds., *Théologies du Tiers-Monde*, 3 ; Sergio Torres and Virginia Fabella, eds., *The Emergent Gospel. Theology from the Underside of History* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1978), 272 ; Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 293. Il s'agit de sept théologiens d'Asie (Philippines, Inde, Hong-Kong, Sri Lanka), sept d'Afrique (Zaïre, Tanzanie, Malawi, Sierra Leone, Ghana), six d'Amérique latine (Mexique, Pérou, Chili, Argentine), un des Caraïbes ainsi qu'un représentant de la théologie noire des USA. Du point de vue Confessions religieuses, ils sont dix catholiques, onze protestants et un orthodoxe copte.

¹⁰⁰ Torres, "Discours d'ouverture au colloque," 7-8. Lors de l'ouverture, Torres est revenu sur l'agenda du colloque établi comme suit : D'abord, une journée d'échanges sur les positions de chaque théologien. Ensuite, une journée pour chacun des trois continents en deux temps : Evaluer le contexte économique, politique, social et culturel d'un côté, et y évaluer la pertinence de la présence des Eglises d'un autre côté. Et enfin, pour le reste du temps, aborder d'autres thèmes à partir de l'expérience religieuse de chaque continent notamment en rapport avec la théologie occidentale, les grandes lignes des modèles théologiques naissants et l'avenir d'une théologie

adopté. Ce document transcrivant une position courageuse, peut être considéré comme la colonne vertébrale de la réflexion menée. Les trois continents constatent avoir partagé le même sort, à savoir l'exploitation par le système colonial qui, malheureusement, se transpose ensuite par le transfert du pouvoir à l'élite locale. Celle-ci, pour sa part, est soucieuse de maintenir le système économique dicté par les anciennes puissances coloniales. Il en est déduit qu'une théologie du Tiers-Monde ne peut plus faire fi de ce paramètre historique.¹⁰² Il est, alors, indispensable de vérifier ce que fut l'attitude de l'Eglise dans cette situation. Comme résultat, il semble que le zèle et le dévouement des missionnaires pour le bien-être spirituel n'ont pas nécessairement été à l'abri des ambiguïtés historiques existantes. Le couple évangélisation-colonisation n'a pas été sans dangers.¹⁰³ Un tel constat invitait à une nouvelle approche théologique avec un engagement renforcé pour la promotion de la justice, la prévention contre l'exploitation, la lutte contre l'oppression et la favorisation du dialogue entre le Christianisme et le patrimoine culturel des pays du Tiers-Monde.¹⁰⁴ Ces réflexions et résolutions témoignent d'une avancée dont il faut se réjouir.

Outre ce manifeste de valeur remarquable, il faut aussi noter deux autres éléments significatifs à l'actif de la rencontre. D'un côté, au niveau structurel et organisationnel, il y a la création d'une Association Œcuménique des Théologiens du Tiers-Monde.¹⁰⁵ De l'autre côté, c'est la signature d'un communiqué final stipulant le choix fondamental de poursuivre les échanges pour promouvoir une théologie tenant compte des réalités vécues dans le Tiers-Monde.¹⁰⁶ Pour Mushete, ce communiqué marque la phase finale du « débat de principe sur la possibilité d'une théologie africaine » puisqu'il réaffirme la nécessité du développement et d'une élaboration d'une « théologie chrétienne dans d'autres voies que celle de la tradition occidentale. »¹⁰⁷ Et disons-le ici, tout ce qui connaît un début dans le temps mérite aussi d'avoir une fin. Le théologien congolais qui fut officiellement à la base de ce même débat, entre-temps nommé évêque, semblait logiquement être dans la meilleure position pour

du Tiers-Monde. Un plan d'action qui s'étend sur trois ans est envisagé pour le suivi. Ainsi, trois conférences sont programmées en Afrique au Ghana (1977), en Asie (1978) et en Amérique latine (1979) pour, chaque fois, approfondir la réalité et les facteurs d'une théologie naissante dans chaque continent. Voir aussi Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 293.

¹⁰¹ Buis et Tabard, eds., *Théologies du Tiers-Monde*, 244-258 ; Torres and Fabella, eds., *The Emergent Gospel*, 259-271.

¹⁰² Buis et Tabard, eds., *Théologies du Tiers-Monde*, 245-250 ; Torres and Fabella, eds., *The Emergent Gospel*, 259-264. Voir aussi Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 293.

¹⁰³ Buis et Tabard, eds., *Théologies du Tiers-Monde*, 250-253. À propos des ambiguïtés historiques de la situation des missionnaires, le paragraphe 19 du manifeste est sans équivoque quand il affirme : « souvent et dans la plupart des pays, ils allaient main dans la main avec les colonisateurs (commerçants et soldats). Dès lors, ils ne pouvaient qu'être au moins partiellement contaminés par les projets des chercheurs d'or, d'épices, de terres, d'esclaves et de colonies. Zélés pour les âmes, ils avaient tendance à penser que l'expansion commerciale et militaire des peuples occidentaux était une occasion providentielle pour le salut des âmes et la diffusion du message évangélique. Ils collaborèrent ainsi à l'entreprise coloniale, même lorsque parfois leur conscience chrétienne était révoltée par les atrocités et les procédés brutaux de la colonisation. » Voir aussi Mushete, *Les thèmes majeurs de la théologie africaine*, 12-13.

¹⁰⁴ Buis et Tabard, eds., *Théologies du Tiers-Monde*, 256 ; Torres and Fabella, eds., *The Emergent Gospel*, 270.

¹⁰⁵ Torres and Fabella, eds., *The Emergent Gospel*, 273 ; Mushete, *Les thèmes majeurs de la théologie africaine*, 18-19 ; Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 293. L'Association est connue dans sa version anglaise sous le nom d' 'Ecumenical Association of Third World Theologians,' EATWOT en sigle.

¹⁰⁶ Torres and Fabella, eds., *The Emergent Gospel*, 273.

¹⁰⁷ Mushete, *Les thèmes majeurs de la théologie africaine*, 19.

proclamer et annoncer sa clôture. C'est ce qu'il fait en recevant son doctorat *honoris causa* à l'Université de Strasbourg en 1977 et, ensuite, en préfaçant un ouvrage synthétique sur le discours théologique négro-africain.¹⁰⁸ Par là, il décrète la fin de la phase apologétique d'une théologie au visage africain.¹⁰⁹ Toutefois, une telle clôture ne signifie pas la fin des travaux. C'est plutôt le début d'une autre étape envisagée à partir des acquis de ce long parcours.

Suivant le calendrier établi, la jeune Association organisa une conférence panafricaine d'une grande envergure à Accra au Ghana en décembre 1977. Abordant le thème de « la théologie et l'engagement des chrétiens dans l'Afrique, » 70 participants des 21 pays africains en présence d'une trentaine d'observateurs venus de l'Asie et de l'Amérique s'accordent pour faire « le point sur la position » et sur les « tâches » de la théologie africaine.¹¹⁰ Dans le communiqué final, ils trouvent opportun de réaffirmer que cette théologie était d'ores et déjà en place. Autrement dit, elle avait pratiquement commencé. Elle était déjà vivante et en « route. »¹¹¹ Cela signifie et confirme que, à ce niveau, le temps du grand débat sur sa nécessité et sur sa possibilité était révolu. Après avoir inventorié les principales approches¹¹² et les sources¹¹³ de cette théologie, la conférence fait un pas important en annonçant les

¹⁰⁸ Bimwenyi-Kweshi, *Discours théologique négro-africain*, 10 ; Gilbert Shimba et Richard Kazadi, *Initiation à la théologie africaine* (Saint-Denis: Edilivre, 2012), 28. Dans la préface de l'ouvrage de Bimwenyi-Kweshi publié en 1981 et qui, initialement, avait été une thèse de doctorat soutenue à Louvain-la-Neuve en 1977, Tharcisse Tshibangu (devenu dans l'entre-temps évêque) note ce qui suit : « Nous considérons pour notre part que ce travail, qui synthétise les éléments de la problématique d'une théologie africaine, clôture le débat de principe sur la possibilité et la légitimité d'une élaboration théologique africaine spécifiquement marquée. » Ce point de vue indique que, déjà au moment de la thèse en 1977, le débat était à son terme dans la mesure où la publication de 1981 n'a pas exigé la modification du contenu du travail initial.

¹⁰⁹ Kungua, *Panorama de la théologie négro-africaine contemporaine*, 44.

¹¹⁰ Mushete, *Les thèmes majeurs de la théologie africaine*, 19, 119 ; Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 293-294. Par contre, les rencontres initialement programmées en 1978 et 1979 pour l'Asie et l'Amérique latine eurent lieu respectivement en 1979 à Colombo (Sri Lanka) sur la théologie asiatique et en 1980 à Sao Paulo (Brésil) sur la théologie latino-américaine. Dans la suite, trois autres rencontres importantes sous les auspices de l'EATWOT furent organisées à New Delhi (Inde) en 1981 pour le suivi des rencontres des trois continents, à Genève (Suisse) en 1983 pour un dialogue avec les théologiens du premier monde et à Mexico city (Mexique) en 1986 pour le suivi.

¹¹¹ Kofi Appiah-Kubi and Sergio Torres, eds., *African Theology en Route. Papers from the Pan-African Conference of Third World Theologians, December 17-23, 1977, Accra* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1979), 192 ; Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 293. Le titre « *African Theology en Route* » choisi pour éditer les travaux de la conférence témoigne de l'état d'avancement d'une réflexion théologique africaine qui, de plus en plus, prend forme. La version française est disponible sous un autre titre, Kofi Appiah-Kubi et Constance Baratang Thetele, eds., *Libération ou adaptation? La théologie africaine s'interroge. Le colloque d'Accra* (Paris: L'Harmattan, 1979).

¹¹² Appiah-Kubi and Torres, eds., *African Theology en Route*, 192. À cette conférence, trois principales approches dans cette théologie sont reconnues et présentées de la manière suivante : « *One which, while admitting the inherent values in the traditional religions, sees in them a preparation for the Gospel ; A critical theology which comes from contact with the Bible, openness to African realities, and dialogue with non-African theologies; Black theology in South Africa, which takes into consideration the experiences of oppression and the struggle for liberation and gets its inspiration from the biblical faith as expressed in African language and categories as well as from the experience and reflections of black North Americans.* » On voit ici un rapprochement du premier point avec l'idée de continuité entre le Christianisme et les religions traditionnelles africaines exprimée dans la même ville une vingtaine d'années auparavant et repris par la consultation des théologiens africains de 1966.

¹¹³ Ibid., 192-193. Les cinq éléments inventoriés comme sources de la théologie africaine sont : La Bible et l'héritage chrétien, l'anthropologie africaine, les religions traditionnelles africaines, les Eglises indépendantes africaines et les réalités de la vie concrète africaine.

perspectives pour le futur.¹¹⁴ Cette rencontre, grand événement pour les théologiens africains, décidera la création de leur Association Œcuménique (AOTA)¹¹⁵ qui, sans doute, aura un impact considérable sur le développement de la réflexion théologique africaine.

Ce fut un parcours long et exigeant. Au terme de la phase embryonnaire initiée à l'époque de la négritude, le débat, débuté officiellement en 1960, s'est déroulé sur une période de plus de quinze années, dans un esprit œcuménique dont il faut se réjouir. Il y a eu réflexion commune dans la complémentarité tant entre protestants et catholiques qu'entre théologiens et hiérarchie de ces deux traditions. Trois moments méritent d'être synthétiquement soulignés. En 1966, lors d'une rencontre œcuménique organisée sur le thème de la théologie africaine, les catholiques et les protestants ont donné un signal éloquent de collaboration vers une reconnaissance d'une telle théologie. En 1974, le moratoire du côté protestant et la déclaration des évêques africains à Rome ont convergé vers le même objectif. De 1974-1977, ce fut la dernière étape de l'affirmation de la théologie africaine. Elle fut aussi marquée par la collaboration des théologiens des deux côtés. Il y aura même dépassement de la dimension continentale pour une mise en commun du patrimoine théologique d'un grand ensemble qu'est le Tiers-Monde.¹¹⁶ Cet esprit œcuménique est à recommander pour affronter les défis actuels. La reconstruction du tissu social africain exige une collaboration de plusieurs intervenants avec des approches complémentaires.

3.3.3 DE LA THÉORIE HYBRIDE DE L'ADAPTATION À CELLE DE L'INCARNATION

Dans la troisième phase de l'évangélisation de l'Afrique, la théorie de l'adaptation peut être qualifiée d'hybride simplement parce qu'elle fut promue, à la fois, par les missionnaires et par le clergé autochtone. Son caractère est donc externe et interne à l'Afrique. Toutefois, ce n'est pas une nouveauté ou une invention du 20^{ème} siècle. Les Jésuites

¹¹⁴ Ibid., 194-195. Aux yeux des conférenciers, la théologie africaine doit tenir compte de la vie et de la culture. Elle doit couper court avec les « idées préfabriquées » à partir de l'extérieur et s'engager dans un combat contre toutes les formes et les structures de domination. Pour ce faire, trois éléments doivent la caractériser. Tout d'abord, elle doit être contextuelle en vue de prendre en compte la réalité dont vit le peuple. Ensuite, elle doit être une théologie de la libération, ce qui lui permet d'être en lien avec d'autres théologies du Tiers-Monde. Enfin, elle est appelée à lutter contre le sexisme, ce qui lui permettra de prendre au sérieux le rôle de la femme dans l'Eglise et promouvoir l'égalité dans la réflexion théologique.

¹¹⁵ Ibid., 195 ; Mushete, *Les thèmes majeurs de la théologie africaine*, 19 ; Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 293-294. L'AOTA est une Association Œcuménique des Théologiens Africains. Elle devient dans sa version anglaise « *Ecumenical Association of African Theologians*, » l'EAAT en sigle. Comme le précise Baur, sa première rencontre fut organisée à Yaoundé au Cameroun en 1980 où sa présidence a été confiée à Mgr Sarpong et son secrétariat au Père Engelbert Mveng. Mushete en précise les six principaux objectifs : Encourager et resserrer la coopération entre les théologiens africains, promouvoir et développer une théologie africaine, favoriser l'échange de publications et d'expériences théologiques en Afrique, aider les Eglises d'Afrique à vivre leur expérience chrétienne selon leur contexte socio-christologique, stimuler l'esprit de recherche théologique et faciliter le rapprochement en servant de liaisons entre les travaux qui sont élaborés par les théologiens africains. Notons que la nouvelle génération des théologiens africains a récemment lancé une nouvelle Association des Théologiens Africains, ATA en sigle. Voir à ce propos Paulin Poucota, "L'héritage théologique du deuxième Synode africain," dans *Le deuxième Synode africain. Réconciliation, Justice et Paix*, éd. Maurice Cheza (Paris : Karthala, 2013), 346-347.

¹¹⁶ Mushete, *Les thèmes majeurs de la théologie africaine*, 17-19 ; Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 292-293. Baur remarque un aspect complémentaire entre le moratoire et la déclaration des évêques catholiques de 1974 eu égard à la théologie africaine. Il l'affirme en ces termes : « *The Moratorium was a more radical step proposed for the realization of African identity and by implication also for formulating its own theology. The bishops' declaration while more moderate in tone, was more outspoken in respect of African theology.* » Voir aussi SCEAM, "Evangélisation: Coresponsabilité et incarnation," 72-76.

en faisaient déjà usage en Chine et en Inde aux 16^{ème} et 17^{ème} siècles. Par cette stratégie pastorale, ces missionnaires voulaient adapter le Christianisme aux différentes cultures des populations de ces pays. Cependant, cette approche, soupçonnée d'être une révolution dangereuse, s'est heurtée à une opposition d'autres missionnaires qui privilégiaient une démarche d'assimilation des nouveaux convertis au Christianisme de type occidental. Facilement et sans aucune analyse approfondie, ces Jésuites furent taxés de promouvoir le syncrétisme. Rome trancha en défaveur de leur méthode qui, selon le Saint-Siège, laissait planer une ambiguïté au plan dogmatique. Ainsi, l'initiative fut abandonnée. Plus ou moins surnoisement, les séquelles de ce contexte historique vont se manifester et avoir un impact en Afrique lors de l'introduction de la méthode vers les années 1950. Ses promoteurs devaient être prudents en raison de la présence des conservateurs réticents qui, parmi les missionnaires comme parmi les chrétiens autochtones, se sentaient mal à l'aise avec une telle nouveauté.¹¹⁷ La démarche a évolué lentement dans un contexte de changement des mentalités au sein d'une Eglise, soucieuse d'explorer d'autres voies pour mieux annoncer et transmettre l'Evangile du Christ.

Si les théories du salut des âmes et de l'implantation de l'Eglise ont été importées, il n'en sera pas de même de l'approche de l'adaptation qui s'est progressivement développée en Afrique en essayant de limiter les préjugés du passé et de tenir compte de la réalité africaine dans l'évangélisation.¹¹⁸ Elle aurait débuté avec des hymnes et des mélodies accompagnées par des instruments musicaux africains. La culture et les religions traditionnelles africaines étaient explorées afin d'y déceler les rites et les symboles plus ou moins compatibles avec la foi chrétienne. L'objectif principal était de découvrir ce que des théologiens appellent les « pierres d'attente » existantes dans les cultures autochtones susceptibles de faciliter la compréhension et la transmission du message chrétien.¹¹⁹ Le souci est d'adapter ce message à la vie socioculturelle de l'africain.

Avec un démarrage modeste mais vraisemblablement populaire, une nouvelle voie s'ouvrait à l'africain pour vivre sa foi au sein de sa culture. Démarche intéressante en soi, cette innovation bénéficie d'un soutien de taille de la part du Concile Vatican II qui invite les théologiens « [...] à chercher sans cesse la manière la plus apte de communiquer la doctrine aux hommes de leur temps. »¹²⁰ Le Concile affiche un esprit novateur dans la transmission du patrimoine chrétien. Non seulement il opte pour la traduction des textes liturgiques du latin en langues vernaculaires, mais il autorise aussi les adaptations dans la liturgie, dans

¹¹⁷ Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 295.

¹¹⁸ Bimwenyi-Kweshi, *Discours théologique négro-africain*, 172.

¹¹⁹ Ibid., 172, 177, 274 ; Mushete, *Les thèmes majeurs de la théologie africaine*, 41 ; Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 295-296. Pour Bimwenyi et Mushete, la théologie de l'adaptation est synonyme de la théologie des pierres d'attente.

¹²⁰ Vatican II, "Constitution pastorale 'Gaudium et Spes' sur l'Eglise dans le monde de ce temps," dans *Vatican II. L'intégralité. Edition bilingue révisée avec tables biblique et analytique et index des sources. Introduction de Christoph Theobald*, éd. Bayard Compact (Paris: Bayard, 2002), no. 62. À ce propos, le même numéro de la Constitution poursuit en se référant aux paroles du discours du pape Jean XXIII lors de l'ouverture solennelle du Concile pour justifier cette recherche. Ainsi, déclare le Concile : « [...] autre chose est le dépôt même ou les vérités de la foi, autre chose la façon selon laquelle ces vérités sont exprimées à condition toutefois d'en sauvegarder le sens et la signification. » Voir aussi Jean XXIII, "L'ouverture solennelle du XXI^{ème} Concile Œcuménique. Discours de S. S. Jean XXIII à l'issue de la cérémonie du 11 octobre," *DC LIX*, no. 1387 (1962): 1383, [AAS 54 (1962), 792].

l'administration des sacrements et dans la musique sacrée.¹²¹ Un environnement positif et propice est créé pour l'épanouissement de la nouvelle approche. Toutes les dispositions de base et tous les éléments nécessaires sont mis en place. Mais en réalité, en quoi consiste exactement l'adaptation dans le contexte africain ?

Bimwenyi-Kweshi est moins enthousiaste à l'égard de la démarche. Pour lui, il ne s'agit que d'un processus qui vise à tempérer la dimension importée et étrangère des anciennes théories en prenant le soin de donner au Christianisme un « visage indigène. » Ce serait plutôt une façon d'accommoder le patrimoine culturel africain au message chrétien dans sa forme européenne, ajouter ce qui est africain à ce caractère étranger ou encore attribuer une façade africaine à une réalité qui n'est pas du tout indigène. Tout en admettant un certain progrès de la nouvelle approche, il reste insatisfait pour deux raisons principales. D'abord, il regrette la dépendance encore trop grande des Eglises d'Afrique par rapport à l'Eglise occidentale qui demeure le seul maître à déterminer les termes de référence de l'adaptation. En deuxième lieu, il est mal à l'aise face à ce qui est sous-entendu dans le discours de l'adaptation et les pierres d'attente. Alors que ce discours cherche à rendre acceptable une donnée du dehors et à lui donner un visage africain, la théorie des pierres d'attente s'intéresse à la sélection de quelques éléments de la culture à ménager dans l'édifice chrétien venant d'ailleurs au prix d'une certaine purification. Même s'il y a des progrès, à ses yeux, ils restent faibles car la démarche cherche toujours à « tropicaliser » et à « acclimater » la pratique de l'implantation des modèles occidentaux.¹²² D'autres critiques vont dans le même sens. Mushete estime que les défenseurs de cette théorie, dont Mulago¹²³ au premier plan, ont tout

¹²¹ Vatican II, "Constitution 'Sacrosanctum Concilium' sur la sainte liturgie," dans *Vatican II. L'intégralité. Edition bilingue révisée avec tables biblique et analytique et index des sources. Introduction de Christoph Theobald*, éd. Bayard Compact (Paris: Bayard, 2002), no. 36-40. Toutefois, l'instruction qui explique ce texte constituera plus tard un avertissement en matière d'inculturation. Voir Congrégation pour le Culte divin et la Discipline des sacrements, "La liturgie romaine et l'inculturation. IV^{ème} Instruction de la Congrégation pour le Culte divin et la Discipline des sacrements pour une juste application de la Constitution conciliaire sur la liturgie (no. 37-40)," *DC XCI*, no. 2093 (1994): 435-446. Ce même texte est publié par *L'Osservatore Romano* du 5 avril 1994, moins d'une semaine seulement avant l'ouverture du Synode pour l'Afrique. Voir Congrégation pour le Culte divin et la Discipline des sacrements, "La liturgie romaine et l'inculturation. IV^{ème} Instruction pour une juste application de la Constitution conciliaire sur la liturgie," *L'Osservatore Romano*, 5 avril 1994, 9-14. Voir aussi Jan Heijke, "The African Bishops' Synod of 1994," *Exchange* 25, no. 2 (1996): 158-159 ; Mulindahabi, "Evaluation éthique de l'exhortation apostolique post-synodale 'Ecclesia in Africa'," 57.

¹²² Bimwenyi-Kweshi, *Discours théologique négro-africain*, 172-182. L'auteur se permet de douter du sens des mots qu'on interchange souvent. Ainsi, écrit-il, « le vocabulaire même, utilisé par les Africains eux-mêmes, est bien symptomatique : 'africaniser' et 'africanisation', 'indigéniser' et 'indigénisation', 'naturaliser' et 'naturalisation' sont des variantes pléthoriques d'adapter et d'adaptation.' Toute cette terminologie flottante dissimule mal qu'il s'agit de donner un 'visage africain' à quelque chose de fondamentalement non africain, à un modèle non 'indigène.' Ce non-dit des discours sur l'africanisation-indigénisation-naturalisation couve un malentendu qui peut devenir tragique. » Dans la mesure où ce qui est africain ou indigène n'a pas besoin d'être « africanisé » ou « indigénisé, » conclut-il, toute cette terminologie reste inadéquate.

¹²³ Vincent Mulago, "Nécessité de l'adaptation missionnaire chez les bantu du Congo," dans *Des prêtres noirs s'interrogent. Cinquante ans après...* éd. Léonard Kinkupu Santedi, Gérard Bissainthe et Meinrad Hebga (Paris: Karthala-Présence Africaine, 2006), 23-24, 32-33. Voir aussi Mushete, *Les thèmes majeurs de la théologie africaine*, 42. Ainsi, écrit Mulago, « le héraut de l'Evangile ne doit être qu'un agent de transmission entre l'Eglise catholique romaine et le peuple à gagner au Christ. [...] On ne peut christianiser un peuple que si l'on a commencé par le comprendre, à moins de ne vouloir se contenter que d'un christianisme superficiel. Bien entendu, on ne s'arrêtera pas à cette simple compréhension, il sera nécessaire de viser plus loin. Ayant pénétré la mentalité, la culture, la philosophie du peuple à conquérir, il faudra 'greffer' le message chrétien dans l'âme du prosélyte. Seule cette méthode donnera un résultat durable. » Il faut pénétrer l'âme de l'indigène et y adapter la présentation du dogme. Et de noter, le mot 'adapter' peut choquer ou blesser certaines sensibilités mais il ne

simplement en tête une Eglise ou un Christianisme à la « couleur » et au « visage » africains. À partir de ce constat, il est d'avis que la contribution du discours de l'adaptation au développement de la scientificité théologique reste minime. Pour lui, le grand défaut de ce discours réside dans une attitude concordiste qui n'a cessé de confondre le message chrétien révélé avec les systèmes de pensée utilisés au cours de l'histoire pour la transmission de ce même message.¹²⁴ Baur conclut que l'adaptation s'est bornée à des comparaisons et des concordances entre les pratiques, africaines et chrétiennes.¹²⁵ La volonté aurait été d'africaniser l'Eglise romaine qui gardait jalousement son patrimoine et son modèle. Nous pourrions dire que c'étaient deux réalités subtilement rivales, de force inégale, simplement juxtaposées.

Cependant, il serait injuste de disqualifier et de sous-estimer les mérites de l'approche de l'adaptation. Il est préférable de retenir les efforts accomplis pour dépasser les faiblesses des théories du salut des âmes et de l'implantation de l'Eglise qui privilégiaient la pratique de la *tabula rasa*. En outre, l'adaptation est la première forme la plus avancée de la théologie africaine naissante à la veille de Vatican II.¹²⁶ Progressivement, elle a contribué à la prise de conscience et elle a joué un rôle décisif dans le processus d'une jeune Eglise soucieuse d'assumer ses propres responsabilités au niveau de son personnel ecclésiastique et du vécu de sa foi.¹²⁷ Cet élan a permis de progresser vers une nouvelle approche de l'incarnation du message chrétien. Sous cette dimension, la communauté qui a reçu l'Evangile se déploie pour l'annoncer et pour l'intégrer dans sa vie socioculturelle moyennant un dialogue réalisé dans la foi et dans la liberté intérieure.¹²⁸ C'est cette dynamique de l'incarnation qui rejoint le mieux l'esprit du Concile Vatican II¹²⁹ et c'est celle qui fut l'option des évêques d'Afrique et de

reste pas moins vrai qu'il s'insère dans l'esprit de *Humani Generis*. Et de poursuivre plus loin, « l'adaptation n'est rien d'autre que cette 'incarnation' de l'acte missionnaire dans tout l'humain, cet 'engagement' dans tout le collectif. [...] Elle] n'est rien d'autre que cette présentation du message chrétien par son aspect le plus en harmonie avec les aspirations du peuple à gagner au Christ. » Mulago peut donc être compté, à juste titre, parmi les grands inspireurs et initiateurs de la théologie africaine. De façon particulière, il peut être considéré comme l'un des grands et premiers porte-parole de la théologie de l'adaptation avec une insistance sur un « visage africain du Christianisme, » titre de son ouvrage qui date de 1965. Voir Vincent Mulago, *Un visage africain du Christianisme. L'union vitale bantoue face à l'unité vitale ecclésiale* (Paris: Présence Africaine, 1965). Pour ce qui est de *Humani Generis* dont fait écho notre auteur, voir Pie XII, "Lettre Encyclique 'Humani Generis' sur certaines opinions fausses qui menacent de ruiner les fondements de la doctrine chrétienne," DC XLVII, no. 1077 (1950): 1157-1158, [AAS 42 (1950) 564-567]. Par ailleurs, parmi d'autres tenants de cette théologie de l'adaptation selon Mushete, on peut citer Placide Tempels, François-Marie Lufuluabo Mizeka, Dominique Nothomb et Alexis Kagame.

¹²⁴ Mushete, *Les thèmes majeurs de la théologie africaine*, 42-43.

¹²⁵ Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 296. À ce propos, l'auteur écrit: «[...] in practice most attempts went no further than to comparisons, say between African and Christian initiation or sacrifices, or between African marriage customs and canon law (Roman doctor theses), and found a certain concordance [...]. At best the changes resulted in new clothing but the body of doctrine or liturgy remained fully European. It was doubted whether one could go further without touching the substance of the Christian faith? What would be needed was a more radical distinction between unchangeable substance and changeable expression of the faith.»

¹²⁶ Gibellini, *Panorama de la théologie*, 530.

¹²⁷ Mushete, *Les thèmes majeurs de la théologie africaine*, 42.

¹²⁸ Ibid., 41 ; Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 296.

¹²⁹ Vatican II, "Lumen Gentium," no. 17 ; Vatican II, "Gaudium et Spes," no. 58 ; Vatican II, "Ad Gentes," no. 22. De son caractère missionnaire, estime *Lumen Gentium*, l'Eglise poursuit sa tâche en envoyant « les hérauts de l'Evangile jusqu'à ce que les jeunes Eglises soient pleinement établies et en état de poursuivre elles aussi l'œuvre de l'évangélisation [...]. Son activité a le résultat non seulement de ne pas se laisser perdre

Madagascar en 1974 lorsqu'ils ont décidé d'abandonner le discours de l'adaptation.¹³⁰ Désormais, cette prise de position des évêques ouvre un chemin pour développer une théologie au sens de l'inculturation, une approche qui s'annonce avec un esprit critique et dynamique.

3.3.4 INCARNATION OU INCULTURATION : AU-DELÀ DE L'ADAPTATION

Comme démarche et à l'instar de l'adaptation, l'incarnation du message évangélique n'est pas l'apanage de l'évangélisation de l'Afrique. Depuis longtemps et de différentes manières, elle a été mise en œuvre en Europe, insérée dans le contexte culturel de l'Occident. Eu égard à l'histoire de la doctrine chrétienne, l'inépuisable et profond mystère divin est exprimé par les dogmes dans le langage et dans le génie culturel d'un peuple bien spécifique. Le message chrétien avec la révélation divine n'ont jamais été délivrés hors d'un contexte culturel. L'expression de la foi est toujours liée à une culture. Et s'il faut comparer, il est à remarquer que l'expression culturelle des Ecritures Saintes est proche de la culture africaine dans la mesure où, dans les deux cas, la religion est envisagée, plus comme une manière de vivre et moins comme un système de pensée.¹³¹ Pour cette raison, il est normal et même une exigence que l'africain et sa communauté qui ont bénéficié de l'annonce de l'Evangile puissent en vivre dans leur propre contexte culturel. Il s'agit de l'enracinement de ce message reçu, ce qui veut fondamentalement dire la réalisation de l'incarnation.¹³² C'est une façon de vivre l'Evangile dans son milieu socioculturel. Loin de se contenter de l'adaptation ou du concordisme, l'incarnation implique un dialogue plus poussé entre l'Evangile et la culture.

La théorie de l'adaptation ayant été jugée inappropriée et dépassée, ce qui n'équivaut pas pourtant à sa disparition dans la pratique de l'Eglise,¹³³ la nouvelle approche en Afrique va plus loin et se développe pour aboutir à une nouvelle théorie nommée inculturation. Pratiquement, l'incarnation et l'inculturation émergent côte à côte dans l'usage théologique africain à tel point que les deux termes semblent correspondre, voire se confondre. C'est, du moins, l'impression que donne la réflexion théologique qui a directement suivi la déclaration des évêques africains à Rome. Ainsi, en 1975, Zoungana et Mushete nous précisent que, à la fin l'Assemblée organisée sur le thème de l'inculturation, le SCEAM recommandait à l'épiscopat africain de considérer « l'indigénisation » ou encore « l'incarnation » de

tout ce qu'il y a de germe de bien dans le cœur et la pensée des hommes ou de leurs rites propres et leur culture ; mais de le guérir, l'élever, l'achever pour la gloire de Dieu, la confusion du démon et le bonheur de l'homme. » Alors que *Gaudium et Spes* souligne qu'il y a de « nombreux rapports entre la Bonne Nouvelle du Christ et la culture, » *Ad Gentes* réaffirme que les jeunes Eglises font recours aux coutumes des peuples pour y puiser tout ce qui peut aider à ordonner la vie chrétienne. Voir aussi Bimwenyi-Kweshi, *Discours théologique négro-africain*, 179 ; Mushete, *Les thèmes majeurs de la théologie africaine*, 42.

¹³⁰ SCEAM, "Promouvoir l'évangélisation dans la coresponsabilité," 995. Voir aussi Bimwenyi-Kweshi, *Discours théologique négro-africain*, 176-177 ; Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 293. Dans leur déclaration, les évêques « [...] considèrent comme tout à fait dépassée une certaine théologie d'adaptation en faveur d'une théologie de l'incarnation. » Désormais, les jeunes Eglises sont appelées à être « de plus en plus responsables de leur évangélisation et de leur promotion intégrale. » À propos de ce rejet de la théologie de l'adaptation et l'adoption de celle de l'incarnation/inculturation, voir aussi Oboji, *Concepts of Mission*, 110-111.

¹³¹ Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 296.

¹³² Mushete, *Les thèmes majeurs de la théologie africaine*, 41 ; Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 296.

¹³³ Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 296. La théorie de l'adaptation va continuer à exercer son influence surtout dans le domaine liturgique et catéchétique.

l'Evangile comme une option fondamentale pour l'évangélisation du continent.¹³⁴ Même s'il n'y a pas une élaboration détaillée à ce niveau, nous constatons que les évêques établissent une relation étroite entre l'incarnation, l'inculturation et l'indigénisation. De plus en plus, l'insertion de l'Evangile dans le vécu quotidien du chrétien devient l'objectif global visé. Se basant sur la responsabilité des théologiens africains, il était clairement affirmé que l'heure de l'incarnation profonde du message chrétien avait sonné et qu'il ne fallait pas la rater à moins de ne s'attendre qu'à une compromission de son enracinement définitif.¹³⁵ Comme le répète Bede Ukwuije, c'est la mission du théologien de « rendre compte ou rendre raison de la foi dans une communauté chrétienne, située dans une société donnée. »¹³⁶ Gatwa est du même avis, lorsqu'il ajoute que cela revient à clarifier l'interdépendance d'une telle mission avec les expériences de la communauté et à démontrer que l'expérience religieuse ne constitue pas seulement une des conditions d'accès au message révélé mais aussi qu'elle fait partie intégrante du processus de cette même révélation.¹³⁷ À ne considérer que l'ampleur de cette tâche, nous comprenons qu'une nouvelle méthodologie dépassant la tendance comparative de l'adaptation s'avère une obligation.

En 1984, Pénoukou notait que le processus de l'inculturation n'était pas « quelque chose de facultatif, » mais plutôt « une tâche fondamentale et urgente » pour la vie des communautés chrétiennes en Afrique. Il s'agit donc d'une « priorité des priorités. »¹³⁸ En fait, ce théologien béninois ne fait que confirmer ce qui avait été initié quelques années auparavant. Depuis les années 1970, il paraissait nécessaire de reprendre la problématique théologique à la base afin de l'approfondir. Le concordisme et la recherche des valeurs positives de la culture africaine à introduire dans le Christianisme étant considérés

¹³⁴ Paul Zoungana, "La contribution de l'Eglise d'Afrique à la vie et à la pensée de l'Eglise universelle," *Bulletin de Théologie Africaine* 2, no. 4 (1980): 303 ; Mushete, *Les thèmes majeurs de la théologie africaine*, 8. Par ailleurs, il est à souligner que ce besoin de l'incarnation du message ne concerne pas seulement l'Afrique, mais qu'il est aussi essentiel à l'évangélisation du monde entier. Voir aussi Jérôme Sangu, "Localisation ou africanisation. Exposé de Mgr Sangu lors de la 4^{ème} Assemblée plénière du SCEAM en 1975," dans *Les évêques d'Afrique parlent (1969-1991). Documents pour le Synode africain*, eds. Maurice Cheza, Henri Derroite et René Luneau (Paris: Centurion, 1992), 125-126 ; Mpisi, *Le cardinal Malula et Jean Paul II*, 256-257.

¹³⁵ Tharcisse Tshibangu, "The Task of African Theologians," in *African Theology en Route. Papers from the Pan-African Conference of Third World Theologians, December 17-23, 1977, Accra*, eds. Kofi Appiah-Kubi and Sergio Torres (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1979), 74-76 ; Alphonse Ngindu Mushete, "Les thèmes majeurs de la théologie africaine," *Bulletin de Théologie Africaine* 7, no. 13-14 (1985): 279 ; Mushete, *Les thèmes majeurs de la théologie africaine*, 8. Pour Tshibangu, quatre tâches incombent aux théologiens africains. D'abord, ils doivent être conscients du fait que leur mission exige un réel engagement spirituel. Dans ce sens, il est recommandé aux théologiens d'être des personnes d'une foi profonde et d'une vie métaphysiquement solide. Ensuite, ils doivent être conscients de la nature et des exigences intellectuelles de la tâche s'ils veulent être rigoureux et efficaces. La troisième obligation repose sur le fait de leur engagement social. Ils sont appelés à être membres actifs de leurs communautés pour y assurer une responsabilité qui leur revient pour leur bien personnel et celui des autres membres. En dernier lieu, il leur faut une implication ecclésiale. Leur vie doit être en conformité et fidèle à la vérité évangélique. Étant membres et au service de l'Eglise, celle-ci doit en retour avoir confiance en eux et les encourager si l'on veut faire fructifier ce ministère théologique.

¹³⁶ Bède Ukwuije, "La mission du théologien. Un point de vue africain," dans *Théologiens et théologiennes dans l'Afrique d'aujourd'hui*, eds. Maurice Cheza et Gérard van't Spijker (Paris: Karthala-Clé, 2007), 25. Par ailleurs et tout au long de son article, notre auteur montre que le théologien est un croyant saisi par la vérité qui le met en mouvement. C'est aussi quelqu'un qui rend compte de la foi de l'Eglise dans un contexte socio-politique et culturel particulier. Il vit sa mission comme une critique qui confesse.

¹³⁷ Gatwa, "Théologies africaines," 6-7.

¹³⁸ Efoé-Julien Pénoukou, *Eglises d'Afrique. Propositions pour l'avenir* (Paris: Karthala, 1984), 44. Voir aussi Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 296.

insuffisants, la nouvelle orientation ne doit pas seulement être marquée par « un désir d'un contact plus étroit » et permanent avec la Bible et la Tradition comme sources principales de la révélation, mais elle doit aussi être caractérisé par un souci d'ouverture face aux problèmes de la société.¹³⁹ Baur note la diversification de l'engagement théologique africain qui tient compte du patrimoine chrétien, de la culture et des religions traditionnelles africaines.¹⁴⁰ Ainsi, les recherches approfondies sur les données de la révélation et sur l'héritage culturel africain deviennent base et fondation pour l'enracinement du message chrétien dans la vie quotidienne et dans l'âme de l'africain.

À l'examen de la méthodologie, l'inculturation passe du niveau comparatif à la dimension critique. Il s'agit ici d'une rencontre et d'un dialogue continuuel entre le contexte africain et l'Evangile. D'une part, la pureté du message du Christ est dégagée pour l'introduire dans la réalité africaine. D'autre part, le patrimoine culturel africain est soumis à une critique biblique pour découvrir sa compatibilité et sa conformité avec l'esprit de l'Evangile. Il y a ainsi éloignement de l'approche de l'adaptation qui n'était que « pêche à la ligne » sans tenir compte de la dimension globale de la culture. En vertu de cette double exigence de l'incarnation, les valeurs positives de la culture africaine ne sont plus évaluées en termes de simples pierres d'attente par rapport à la Bonne Nouvelle, mais elles deviennent plutôt un principe structurel intégré à la théologie africaine.¹⁴¹ Cette expérience devient de plus en plus pluridimensionnelle et pluridisciplinaire impliquant les sciences bibliques, humaines et sociales. Non seulement dynamique et critique, elle revêt aussi un caractère contextuel et libérateur.

3.3.5 CONTEXTUALISATION OU LIBÉRATION : POUR UNE APPROCHE DYNAMIQUE ET CRITIQUE

En évoquant la théorie de l'adaptation, nous avons souligné le caractère progressif d'une approche s'efforçant de découvrir les pierres d'attente des cultures africaines. Il s'agissait d'une phase initiale au processus d'enracinement de la Bonne Nouvelle du Christ utilisant des éléments de la culture autochtone. Elle a insufflé, puis nourri le désir de vivre l'Evangile au sein des cultures autres que celles de l'Occident.¹⁴² Le choix historique de l'incarnation et de l'inculturation a ouvert la deuxième phase du même processus. Comme Baur le souligne, pourtant, il y a une certaine tendance à considérer l'adaptation et l'inculturation comme des courants opposés alors qu'en pratique, ce ne sont que de deux phases successives d'une seule et unique tentative d'incarnation du message chrétien.¹⁴³ Nous dirions l'évolution dynamique d'un processus d'enracinement du même message. Le dynamisme et l'esprit critique sont des atouts permettant de monter sur une même échelle tout

¹³⁹ Mushete, *Les thèmes majeurs de la théologie africaine*, 43.

¹⁴⁰ Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 296. L'auteur évoque le fait que la théologie africaine veut partir des Ecritures Saintes et de la culture africaine. De plus, certains catholiques dont Nyamiti et les anglicans comme Sawyerr insistent sur la tradition. D'autres encore, comme Kwesi A. Dickson et Kofi Appiah-Kubi, estiment qu'il faut aussi considérer une autre source consistant en une synthèse spontanée entre le Christianisme et le patrimoine culturel des religions traditionnelles.

¹⁴¹ Bimwenyi-Kweshi, *Discours théologique négro-africain*, 179 ; Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 296.

¹⁴² Mushete, *Les thèmes majeurs de la théologie africaine*, 42.

¹⁴³ Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 295.

en évitant « le danger du concordisme » initial.¹⁴⁴ À partir de ce même souci d'un continuel renouvellement, d'autres considérations ultérieures ont été possibles.

Certes, l'approche de l'inculturation a révolutionné les mentalités. Elle a permis de réaffirmer la place fondamentale de la culture dans l'évangélisation. Cependant, nous devons veiller à ne pas être tentés par l'élaboration d'une théologie dont le contenu se limiterait à la réhabilitation de la culture africaine, considérée autrefois sans valeur. En ignorant le nouveau contexte, une telle démarche resterait au niveau du folklore et de l'abstrait. Une théologie de l'incarnation doit toujours faire référence au caractère évolutif d'une communauté donnée. Sans oublier les valeurs culturelles millénaires, elle doit aussi tenir compte de la situation politique, sociale et économique dans son actualité. Tout en dénonçant les abus de la période coloniale et leurs séquelles, il convient aussi de se démarquer des injustices entretenues par la nouvelle classe dirigeante africaine.¹⁴⁵ L'Évangile sera ferment de transformation dans la société dans la mesure où le peuple sera dynamique et critique pour le rendre vivant au quotidien. Il est tout à fait juste de penser que « toute théologie est culturellement et socialement située. [...] Il y a des interférences entre Parole de Dieu et société humaine, entre élaboration théologique et analyse sociale. »¹⁴⁶ Vu le contexte africain et l'exigence du message chrétien, cette analyse devait nécessairement conduire à une autre approche qui intègre aussi l'aspect de la libération.

En s'éloignant de la période coloniale pour aborder l'avènement des indépendances de l'Afrique, un sentiment de déception est perçu.¹⁴⁷ Sans nier l'existence des efforts pertinents fournis dans différents secteurs de la vie africaine, il importe aussi de mentionner des indices sombres. Certains auteurs ont estimé que l'Afrique s'était engagée sur un faux chemin.¹⁴⁸ Dès 1969, du côté de l'Eglise, l'épiscopat africain est affligé par des situations de violence et de guerre entretenues par les puissances étrangères.¹⁴⁹ Pour Jean-Marc Ela et Peter Lwaminda, l'espoir qu'avait suscité le combat des indépendances s'est rapidement transformé en une illusion d'autant plus que la situation est devenue « pire qu'avant. »¹⁵⁰ Après la disparition de la scène publique des dirigeants historiques et inspireurs de la vision africaine, le continent « semble avoir perdu toute capacité d'imagination pour produire des utopies

¹⁴⁴ Mushete, *Les thèmes majeurs de la théologie africaine*, 43.

¹⁴⁵ Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 297.

¹⁴⁶ Mushete, *Les thèmes majeurs de la théologie africaine*, 44. Lire aussi avec intérêt à ce sujet Alphonse Ngindu Mushete, "Unité et pluralité de la théologie," *Revue du Clergé Africain* 22, no. 6 (1967): 593-615.

¹⁴⁷ Mulindahabi, "Vers une éthique de reconstruction du tissu social africain," 91-92.

¹⁴⁸ Ibid. Les titres des ouvrages de l'époque sont révélateurs. Retenons-en quelques échantillons : René Dumont, *L'Afrique noire est mal partie* (Paris: Editions du Seuil, 1969) ; René Dumont et Marie-France Mottin, *L'Afrique étranglée* (Paris: Editions du Seuil, 1980) ; Jacques Giri, *L'Afrique en panne* (Paris: Karthala, 1986) ; Tidiane Diakité, *L'Afrique malade d'elle-même* (Paris: Karthala, 1986).

¹⁴⁹ SCEAM, "La paix et la justice. Déclaration de l'Assemblée du SCEAM à Kampala (Ouganda), à l'occasion du voyage du pape Paul VI," dans *Les évêques d'Afrique parlent (1969-1991). Documents pour le Synode africain*, eds. Maurice Cheza, Henri Derroitte et René Luneau (Paris: Centurion, 1992), 260-261 ; SCEAM, "Justice et paix en Afrique. Déclaration de la 5^{ème} Assemblée générale du SCEAM à Nairobi (Kenya), en juillet 1978," dans *Les évêques d'Afrique parlent (1969-1991). Documents pour le Synode africain*, eds. Maurice Cheza, Henri Derroitte et René Luneau (Paris: Centurion, 1992), 265. Voir aussi Mulindahabi, "Vers une éthique de reconstruction du tissu social africain," 92.

¹⁵⁰ Jean-Marc Ela, *Le cri de l'homme africain. Questions aux chrétiens et aux Eglises d'Afrique* (Paris: L'Harmattan, 1980), 163 ; Peter Lwaminda, "How Has the 'Ecclesia in Africa' Made a Difference in the AMECEA Region with Respect to Reconciliation, Justice and Peace," *AFER. African Ecclesial Review* 51, no. 3 (2009): 218-219.

mobilisatrices. »¹⁵¹ Avec tristesse, il faut noter que l'ère de la glorieuse liberté n'a été que rêve ! Elle est très vite apparue sous un autre visage inattendu. Elle est désormais caractérisée par la « néo-colonisation » en tant que nouveau mode d'esprit et par le « néo-colonialisme » comme nouveau système régissant les relations entre l'Afrique et l'Occident. Après une trentaine d'années d'indépendance, le bilan s'est révélé catastrophique.¹⁵² Tout en convenant de la fin du colonialisme au plan politique, sa résurgence sous forme du « matérialisme pratique, » qui fait encore rage en Afrique, est à déplorer.¹⁵³ Ce qui est encore plus grave et scandaleux est le fait de l'homme noir qui, parfois manipulé, persécute son frère, le torture et le massacre sans pitié.¹⁵⁴ Cette situation, autrefois déplorée par les théologiens lors de leurs conférences de Dar-es-Salaam¹⁵⁵ et d'Accra,¹⁵⁶ reste une honte pour l'Afrique. Sans exclure ni minimiser les influences et les implications indirectes des pays étrangers, force est de constater que c'est le colonisé d'hier qui devient à son tour le colonisateur de son propre concitoyen¹⁵⁷ et qui impose le même joug. Suite à ce profond malaise, la théologie africaine devait s'engager sur la voie de la libération.

Au sein des Etats africains indépendants et dans le cadre de la théologie africaine, le processus de libération s'est amorcé progressivement. En 1975, lors de la conférence de Jos (Ibadan-Nigeria), Edward Fasholé-Luke s'insurge énergiquement contre l'oppression perpétrée par les noirs envers leurs concitoyens et il insiste sur le besoin d'une élaboration théologique à dimension libératrice. Après avoir rappelé le contexte qui a fait naître les théologies noires de la libération, il dénonce l'attitude des chrétiens des Etats africains indépendants croyant que l'oppression était réservée à quelques pays encore sous la domination européenne.¹⁵⁸ En continuité avec son souci, il n'est pas superflu de se rappeler la

¹⁵¹ Jean-Marc Ela, *Quand l'Etat pénètre en brousse... Les ripostes paysannes à la crise* (Paris: Karthala, 1990), 21-23. Parmi les dirigeants de l'époque, l'auteur nomme Patrice Lumumba, Kwame Nkrumah (panafricanisme), Julius Nyerere (ujamaa), Kenneth D. Kaunda (humanisme) et Sékou Touré (socialisme africain et scientifique).

¹⁵² Kā Mana, *Théologie africaine pour temps de crise*, 20, 90. Une dizaine d'années auparavant, un évêque congolais avait parlé d'« un bilan sombre. » On était « loin d'être des africains authentiques » et au lieu d'avancer, on devenait « de plus en plus dépendants de l'étranger. » Au lieu des pays « en voie de développement, » il valait mieux, pour lui, parler des pays « en voie du sous-développement. » En somme, c'est le néo-colonialisme qui s'est installé et la perte des valeurs. Voir à ce propos Martin-Léonard Bakole wa Ilunga, *Chemins de libération* (Kananga: Editions de l'Archidiocèse, 1979), 31-36.

¹⁵³ Benoît XVI, "L'Afrique, immense 'poumon spirituel.' Homélie de Benoît XVI pour l'ouverture de la II^{ème} Assemblée spéciale pour l'Afrique du Synode des évêques," *DC CVI*, no. 2433 (2009): 951, [AAS 101 (2009), 907]. Voir aussi Mulindahabi, "Vers une éthique de reconstruction du tissu social africain," 92.

¹⁵⁴ Ela, *Le cri de l'homme africain*, 163.

¹⁵⁵ Torres and Fabella, eds., *The Emergent Gospel*, 260-262.

¹⁵⁶ Appiah-Kubi and Torres, eds., *African Theology en Route*, 194.

¹⁵⁷ Ela, *Quand l'Etat pénètre en brousse*, 6-7.

¹⁵⁸ Fasholé-Luke, "Introduction," 358-359. Voir aussi Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 297. L'analyse de Fasholé-Luke est fondamentale et mérite d'être ici retenue. « *The economic, political and social situations in Namibia, South Africa and Zimbabwe deserve special treatment and have produced distinctive black theologies of liberation, which have been defined as theologies 'of the oppressed, by the oppressed, for the liberation of the oppressed.'* Unfortunately Christians in the independent states of Africa seem to believe that oppression is confined to these countries [...]; **but they fail to see the oppression of blacks by blacks in their own countries.** In many independent African states, military regimes rule and are kept in power by sheer brute force. Corruption and bribery are rife. The rich get richer through the exploitation of their poor black brothers. Ethnic group feelings are exploited for political and economic gain. All these evils are real in our African independent states and unless Christians in these countries condemn them with equal vehemence, they will not be qualified to condemn the evils perpetrated by white racists in southern Africa. [...] The point must be

pertinence de la rencontre de Dar-es-Salam en 1976 que nous avons évoquée dans le débat global et systématique sur la possibilité d'une théologie africaine. Les échanges sur l'expérience de la théologie de la libération de l'Amérique latine n'ont pas laissé insensibles les théologiens africains. De là, le dynamisme de la pensée théologique a orienté l'approche culturelle vers une libération de l'homme africain dans sa globalité, une personne qui avait perdu son identité sous le régime colonial et qui continue d'être victime dans le nouveau système.¹⁵⁹ Cette conscience s'insère parfaitement dans la logique du pape Paul VI lorsqu'il insiste sur le besoin du développement de tout homme et de tout l'homme.¹⁶⁰ Pour l'africain, cet impératif exige une réhabilitation de son identité et l'instauration d'un système juste tant aux niveaux politique, économique que social. Contre les abus de déshumanisation du système colonial, un discours théologique de libération s'avérerait plus que nécessaire.¹⁶¹ Mais plus encore et à l'instar de l'expérience latino-américaine, il convenait de désavouer l'oppression des régimes dictatoriaux et des nouveaux systèmes économiques qui élargissent le fossé entre les riches et les pauvres. Sans doute, ces démarches supposent un esprit d'ouverture. Cette condition est fondamentale pour toute méthode qui se veut être dynamique et critique.

Après la guérison du virus de « l'impérialisme culturel, » qui a souvent présenté la culture occidentale comme modèle de l'universalité, il faut relativiser le mythe d'une « théologie universelle » et admettre la diversité des démarches théologiques justifiée par la pluralité des cultures.¹⁶² Tout en gardant le souci de maintenir l'équilibre et le dialogue entre le particulier et l'universel, il reste indispensable de s'éloigner de l'optique qui, durant des siècles, a considéré les théologies et les cultures occidentales comme mesure et représentant de l'universel.¹⁶³ En désaccord avec les défenseurs obstinés de la théologie universelle applicable à toutes les situations, l'approche africaine opte pour une analyse basée sur l'expérience culturelle et religieuse en vue d'offrir des réponses africaines aux questions de la société. Au cœur de ce dynamisme se trouve le souci d'une ouverture au monde tenant compte des nouveaux défis et de l'essentiel de la révélation, tout en esquivant le phénomène du concordisme et en s'inspirant des acquis des sciences humaines.¹⁶⁴ Il est heureux de découvrir que cette volonté soit présente dans la réflexion théologique au sein de laquelle le message révélé entre en dialogue avec le patrimoine culturel, religieux et scientifique pour trouver une issue aux différentes situations des peuples. Étant libératrice par nature, la Bonne Nouvelle du Christ ne peut atteindre profondément le cœur et l'âme de l'homme africain que

*emphasized that **African independent states need theologies of liberation** as much as, if not more than, the blacks in the occupied territories of southern Africa.*"

¹⁵⁹ Torres and Fabella, eds., *The Emergent Gospel*, 270-271 ; Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 297.

¹⁶⁰ Paul VI, "Lettre Encyclique 'Populorum Progressio' sur le développement des peuples," dans *Le discours social de l'Eglise Catholique. De Léon XIII à Benoît XVI*, éd. CERAS (Montrouge: Bayard, 2009), no. 14, [AAS 59 (1967), 264]. Voir aussi Benoît XVI, "Lettre Encyclique 'Caritas in Veritate' sur le développement humain intégral dans la charité et dans la vérité," dans *Le discours social de l'Eglise Catholique. De Léon XIII à Benoît XVI*, éd. CERAS (Montrouge: Bayard, 2009), no. 11, [AAS 101 (2009), 647-648].

¹⁶¹ Engelbert Mveng, *L'Afrique dans l'Eglise. Paroles d'un croyant* (Paris: L'Harmattan, 1985). Ce livre est très intéressant pour cette approche libératrice.

¹⁶² Mushete, *Les thèmes majeurs de la théologie africaine*, 44.

¹⁶³ Fasholé-Luke, "Introduction," 358.

¹⁶⁴ Mushete, *Les thèmes majeurs de la théologie africaine*, 45.

dans la mesure où elle est annoncée en tenant compte de la situation politique, sociale et économique. La réussite de cette action exige, pour l'Eglise, un effort permanent soutenu par un esprit dynamique et critique d'une grande ouverture au monde. De là, l'évocation d'un cas particulier de la théologie noire nous paraît appropriée comme application.

3.3.6 LA THÉOLOGIE NOIRE SUD-AFRICAINE : UN CAS UNIQUE ET PARTICULIER EN AFRIQUE

La théologie noire sud-africaine est une particularité dans l'émergence du discours théologique africain. C'est un cas unique et particulier du fait qu'elle s'est développée originellement dans un pays précis pour faire face à un système spécifique d'oppression. Depuis des années, bon nombre d'intervenants s'efforcent de la définir. Pour Manas Buthelezi, théologien sud-africain, c'est une « technique méthodologique de théologiser » qui se traduit dans ce qu'il a l'habitude d'appeler l'« approche anthropologique. »¹⁶⁵ Allan Boesak, son compatriote, est plus précis. Pour lui, il s'agit d'une théologie de la libération non pas nécessairement parce qu'elle fait partie de l'Evangile mais parce qu'elle est le contenu et le cadre même de l'Evangile du Christ. Issue d'une communauté des noirs opprimés, elle intègre leur expérience et leur situation. C'est, dès lors, une nouvelle façon de théologiser qui met l'Evangile dans une perspective de libération.¹⁶⁶ Quant à Mushete, de l'Afrique centrale, cette théologie se présente « comme une révision critique du racisme considéré comme un phénomène structurel global, lié historiquement à l'expansion du capitalisme européen. »¹⁶⁷ À son tour, Baur considère qu'il s'agit d'une application de la théologie de la libération élaborée en réaction contre la théologie missionnaire, dont l'incapacité à corriger les injustices de l'apartheid a été notoire.¹⁶⁸ Dans un sens, c'est une révolte contre un asservissement spirituel et contre la perte du sens de la dignité de l'homme noir, une théologie à la recherche de l'affirmation de « l'humanité noire »¹⁶⁹ qu'il faut libérer de l'oppression. Elle se serait non seulement inspirée du contexte social d'injustice et de ségrégation à l'égard de l'homme noir de l'Amérique et de l'Afrique du Sud, mais aussi de personnalités engagées dans les

¹⁶⁵ Manas Buthelezi, "Toward Indigenous Theology in South Africa," in *The Emergent Gospel. Theology from the Underside of History*, eds. Sergio Torres and Virginia Fabella (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1978), 65, 74. L'auteur fait une distinction entre l'approche ethnographique (qu'il rejette) et l'approche anthropologique. Dans cette dernière, la théologie indigène prend son point de départ dans la personne non comme un objet d'étude mais comme un être créé par Dieu et qui a reçu de son Créateur la responsabilité du reste de la création. Il ne s'agit pas de la « personne colonisée » qui est vue comme un objet de domination mais comme une personne postcoloniale libérée par le Christ de toutes les formes de déshumanisation. L'approche ethnographique a tendance à ignorer la personne et à s'orienter vers « un objectivisme culturel. » Le passé culturel y semble être plus important que la personne humaine. Pour plus de détails sur la distinction faite entre les deux approches (ethnographique et anthropologique), voir Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 298 ; Gibellini, *Panorama de la théologie*, 541-542.

¹⁶⁶ Allan Aubrey Boesak, *Farewell to Innocence. A Socio-Ethical Study on Black Theology and Power* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1977), 9-10 ; Allan Aubrey Boesak, "Coming in out of the Wilderness," in *The Emergent Gospel. Theology from the Underside of History*, eds. Sergio Torres and Virginia Fabella (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1978), 76-77. Voir aussi Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 298.

¹⁶⁷ Mushete, *Les thèmes majeurs de la théologie africaine*, 47.

¹⁶⁸ Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 297-298.

¹⁶⁹ Basil Moore, ed., *The Challenge of Black Theology in South Africa* (Atlanta, GA: John Knox Press, 1974), ix.

différents mouvements de redressement.¹⁷⁰ Même si cette théologie noire sud-africaine n'est pas un phénomène nouveau pour Boesak,¹⁷¹ elle a été, néanmoins, rendue publique en 1971 lors de la conférence du mouvement estudiantin organisée à Roodepoort en Afrique du Sud. À cette occasion, la vision de James Cone fut partie prenante de la discussion.¹⁷² Il est donc évident que cette théologie, fondamentalement contextuelle, a connu des influences multiformes et variées pour son émergence et pour son élaboration.

Toute personne non avisé pourrait confondre la démarche sud-africaine avec la théologie noire du contexte américain. Alors que cette dernière « visait entre autres à répondre au défi lancé par les musulmans qui affirmaient que le Christianisme était foncièrement incompatible avec les aspirations de dignité, de justice et d'égalité des Noirs américains, »¹⁷³ l'approche sud-africaine insère la libération de l'homme noir en partant de l'événement de l'Exode en vue d'éradiquer toute sorte d'oppression. Elle est à la recherche d'un Dieu de la Bible qui n'est autre que celui de la libération, de la justice, de la liberté et de l'amour. Ce n'est pas seulement la personne humaine qui doit être libérée, mais aussi l'Évangile, depuis

¹⁷⁰ Mushete, *Les thèmes majeurs de la théologie africaine*, 47 ; Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 298. À titre indicatif, il convient d'évoquer l'influence de la négritude de Léopold Senghor avec ses amis, de la personnalité africaine du ghanéen Kwame Nkrumah et de la théologie noire américaine de James H. Cone.

¹⁷¹ Boesak, *Farewell to Innocence*, 15 ; Boesak, "Coming in out of the Wilderness," 77. Pour l'auteur, l'expression « théologie noire » date de 1966 mais son contenu existait depuis longtemps. Il est précis dans son article 'Coming in out of the Wilderness': « *there has always been a distinct black understanding of Christianity and the message of the Bible. It is therefore wrong to suggest that black theology is the product of the 'theology of revolution'; some claim that this 'theology of revolution,' conceived in 1966 by the 'white' World Council of Churches, in turn was translated into a black theology in the United States and then exported to South Africa by a white man. Not only has there been a black theology as long as white Christians have been preaching to blacks, but there have always been strong links between blacks in South Africa and the United States.* » Voir aussi Itumeleng Jerry Mosala, *Biblical Hermeneutics and Black Theology in South Africa* (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 1989), 1. Mushete se contente d'affirmer que l'expression est apparue en Afrique du Sud autour des années 1970 en provenance d'Amérique du Nord, ce qui s'éloigne un peu du point de vue de Boesak. Voir Mushete, *Les thèmes majeurs de la théologie africaine*, 47-48. Voir aussi Itumeleng Jerry Mosala and Buti Tlhagale, eds., *The Unquestionable Right to be Free. Black Theology from South Africa* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1986), v, viii. En ce qui concerne l'expression « théologie noire » en rapport avec le mouvement de libération des noirs américains, voir Basil Moore, "What Is Black Theology?," in *The Challenge of Black Theology in South Africa*, ed. Basil Moore (Atlanta, GA: John Knox Press, 1974), 1 ; Mokgethi Motlhabi, "The Historical Origins of Black Theology," in *The Unquestionable Right to be Free. Black Theology from South Africa*, eds. Itumeleng Jerry Mosala and Buti Tlhagale (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1986), 38-50.

¹⁷² Mushete, *Les thèmes majeurs de la théologie africaine*, 48 ; Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 298. Au début, les actes de la conférence connurent une histoire malheureuse en ce qui concerne l'édition. La première édition fut interdite par le gouvernement de l'Afrique du Sud. Cette tâche qui devait être menée par Sabelo Ntwasa en 1972 pour donner naissance à '*Essays on Black Theology*' fut empêchée par le contexte politique hostile. Mokgethi Motlhabi joua le rôle de substitution. Par après, deux éditions furent réalisées. Voir Basil Moore, ed., *Black Theology. The South African Voice* (London: Hurst, 1973) ; Moore, ed., *The Challenge of Black Theology in South Africa*. Pour plus de détails à ce propos, lire Mosala and Tlhagale, eds., *The Unquestionable Right to be Free*, viii, xii, xiv. Voir aussi Gibellini, *Panorama de la théologie*, 541.

¹⁷³ Mushete, *Les thèmes majeurs de la théologie africaine*, 48. Voir aussi Moore, ed., *The Challenge of Black Theology in South Africa*, 1 ; James H. Cone, "A Black American Perspective on the Future of African Theology," in *African Theology en Route. Papers from the Pan-African Conference of Third World Theologians, December 17-23, 1977, Accra*, eds. Kofi Appiah-Kubi and Sergio Torres (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1979), 176. Basil Moore estime que la théologie noire dans le contexte américain est d'abord une réponse théologique des théologiens noirs en rapport avec l'émergence de la puissance noire. Plus tard, elle est devenue un aspect de la théologie de la libération. Pour Cone, cette théologie se situe dans le contexte historique du mouvement de lutte pour les droits civils des années 1950 en Amérique et ensuite dans le cadre de la question de la puissance noire accompagnée par la lutte pour la liberté des années 1960. Dans tous les cas, c'est la situation du noir qui est à l'origine du combat contre l'injustice.

longtemps abusé au cœur d'un processus qui optait pour justifier les injustices du blanc contre le noir.¹⁷⁴ Ainsi, dès le départ, elle se distança du mouvement américain en rejetant le trinôme formé par l'attitude raciste, le recours à la violence et le simple objectif de rechercher l'égalité avec l'homme blanc. Le salut dont le noir sud-africain a besoin doit tenir compte de son identité, de sa dignité et il ne peut être obtenu que par une libération totale.¹⁷⁵ Toutefois, au fil des temps, la situation politique s'est dégradée de sorte qu'une discussion sur la possibilité de l'usage de la violence ne pouvait plus être exclue.¹⁷⁶ De même, d'autres tendances évoluaient vers un rejet d'une théologie neutre qui ne prend pas parti pour la personne opprimée. Cette optique se base sur le fait que la mission prophétique de l'Eglise exige qu'elle rende témoignage et qu'elle s'engage pour la justice lorsqu'il y a crise, comme celle de l'Apartheid.¹⁷⁷ Nous percevons donc le caractère dynamique d'une théologie revendiquant sa place dans un combat de libération et tenant compte des impératifs de la vie quotidienne du peuple et de la société.

Vraisemblablement, la théologie noire sud-africaine s'est développée en s'inscrivant dans le contexte bien précis de l'apartheid. Son évolution propre et le caractère changeant de ses défis justifient l'existence de plusieurs courants¹⁷⁸ en son sein. Cependant, cette diversité

¹⁷⁴ Boesak, *Farewell to Innocence*, 10-11 ; Allan Aubrey Boesak, "Liberation Theology in South Africa," in *African Theology en Route. Papers from the Pan-African Conference of Third World Theologians, December 17-23, 1977, Accra*, eds. Kofi Appiah-Kubi and Sergio Torres (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1979), 174-175. Lire aussi Desmond Tutu, "The Theology of Liberation in Africa," in *African Theology en Route. Papers from the Pan-African Conference of Third World Theologians, December 17-23, 1977, Accra*, eds. Kofi Appiah-Kubi and Sergio Torres (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1979), 163-168.

¹⁷⁵ Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 298. La raison du rejet du trinôme évoqué réside principalement dans le fait de sa contradiction avec l'Evangile. Dans le contexte sud-africain, écrit l'auteur, "*The black man is loved by God not because he is black but because he is oppressed. Being black is synonymous with being exploited, being without rights, belonging to the damned of the earth [...]. Violence is against Christ's love, and equality with the white overlooks the specific African values.*"

¹⁷⁶ Buti Tlhagale, "On Violence. A Township Perspective," in *The Unquestionable Right to be Free. Black Theology from South Africa*, eds. Itumeleng Jerry Mosala and Buti Tlhagale (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1986), 135-151. Notre auteur conclut en envisageant la possibilité de faire recours à la violence en l'absence d'un changement radical du contexte sociopolitique. S'il faut éviter la violence et établir la paix, pour lui, le système d'Apartheid doit d'abord complètement changer. Voir aussi Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 298.

¹⁷⁷ Cette tendance se rencontre dans un bon nombre d'écrits. En guise d'exemples, signalons Mosala, *Biblical Hermeneutics and Black Theology in South Africa* ; Frank Chikane, *The Churches and the South African Crisis* (London: Russell Press, 1988) ; Frank Chikane, *No Life of my Own. An Autobiography* (London: Coleman Fields, 1988) ; Frank Chikane, *The Church's Prophetic Witness Against the Apartheid System in South Africa. 25th February - 8th April 1988* (Johannesburg: 2000). Par ailleurs, selon Bernard Lugan, « le mot apartheid est [...] employé pour la première fois en 1929, sa notion est approfondie de 1944 à 1948 par les théoriciens du Parti national ; après la victoire électorale de ce dernier, le terme est popularisé. » Il implique le refus de la logique de l'intégration considérée comme fatale à la minorité blanche. Il sous-entend une séparation sociale et raciale, un partage géographique et territorial. « [...] pour les Blancs d'Afrique du Sud la notion est avant tout protectrice. » Voir Bernard Lugan, *Histoire de l'Afrique du Sud. De l'antiquité à nos jours* (Paris : Perrin, 1986), 205-209.

¹⁷⁸ Mushete, *Les thèmes majeurs de la théologie africaine*, 48-49. L'auteur en distingue quatre grands courants. Le premier est au départ représenté par un théologien blanc Basil Moore qui est principalement en accord avec ses collègues africains dont Manas Buthelezi. Il lie la conscience noire et la théologie noire. Par contre, il distingue cette théologie qui se conçoit en termes de libération totale de l'homme noir de la théologie africaine. Celle-ci, aux yeux de Buthelezi, s'exprime en termes purement culturels et apparaît comme un retour au passé, justifiant la condition malheureuse du noir. Le deuxième courant, souligné par Douglas Makhatimi, privilégie la foi biblique et la philosophie du peuple noir. La distinction de l'homme blanc et noir ne se situe pas seulement au niveau sociologique, dit-il, mais aussi au plan culturel et philosophique. Partant de cette conviction, ce courant s'éloigne des théologiens européens dont Moltmann et Tillich qui ont influencé James Cone. Le troisième courant part des religions africaines pour mettre en question l'unicité et la nouveauté du Christianisme.

ne l'éloigne pas de son point central, à savoir sa volonté de contribuer à la libération totale de la personne opprimée. Ainsi, cette théologie dépasse les frontières du contexte politique qui l'a fait naître et elle demeure pertinente même après la disparition de cette réalité initiale. Elle trouve encore sa place dans l'engagement d'une recherche continue de réponses à des questions liées à l'oppression dans la société. Elle est donc dotée de l'esprit d'ouverture, reconnue globalement à la théologie africaine.

3.3.7 UN ESPRIT CULTUREL OUVERT AU MONDE ET À L'ŒCUMÉNISME

Confrontés aux abus liés à l'administration coloniale qui a anéanti l'identité africaine, les africains ont emprunté un itinéraire pour la réhabilitation de leur culture. Un discours sur Dieu a été progressivement élaboré à partir d'une revendication de reconnaissance culturelle propre. Au cours du chemin et particulièrement à partir des années 1970, relier la religion et la culture a été le centre de la recherche. Non seulement la nouvelle orientation exigeait de mettre de côté les théories missionnaires de la conversion des infidèles et de l'implantation de l'Eglise, mais elle voulait aussi dépasser la simple adaptation au bénéfice de l'incarnation et de l'inculturation. Dans un contexte où l'Afrique est reconnue pour son vaste univers culturel, il s'avérait indispensable de l'explorer pour en dégager les valeurs véhiculées par les religions traditionnelles. Ainsi, la maîtrise de sa tradition s'est imposée pour envisager un discours valable sur le sens de Dieu au milieu des héritiers d'une culture¹⁷⁹ non étrangère à l'action divine dans la vie quotidienne. C'est ce que recommandait Mulago lorsqu'il évoquait l'impossibilité de christianiser adéquatement un peuple sans d'abord le comprendre.¹⁸⁰ Avant d'être élaboré, tout projet d'évangélisation doit se préoccuper des aspirations profondes des bénéficiaires. Pour être pertinent en Afrique, un discours théologique sur le Dieu de la révélation doit accepter de se construire prioritairement à partir de la spécificité du Christianisme nourrie par l'expérience quotidienne de la vie et, en second, à partir de l'universalité abstraite du passé.

Ce choix permet d'éviter la tendance impérialiste et il ouvre la voie du dialogue pour un Christianisme conçu comme une religion parmi d'autres. Une telle vision rend possible d'envisager un discours qui prend en compte la rencontre des cultures dans leurs diversités et de « [...] penser Dieu non comme un préalable inscrit dans une seule tradition, exclusive, intolérante et conquérante. »¹⁸¹ Cette attitude demande une continue conversion et de l'humilité pour reconnaître les valeurs de l'autre. Le professeur John Mbiti, avec quelques théologiens de renom, corrobore ce point de vue lorsqu'il réclame et exige du « Christianisme occidental » un esprit d'écoute et la liberté de l'Eglise africaine dans l'expression de sa foi, à sa propre manière. Sans dévier de l'esprit de l'Evangile qui est immuable, il est possible de s'engager dans un processus qui vise à chercher les voies les plus appropriées à sa

Okot O'Bitek suggère un retour aux religions traditionnelles africaines qu'il estime supérieures au Christianisme. Le quatrième courant, dont l'un des défenseurs est Victor Mayatula, prend appui sur les Eglises africaines indépendantes. Celles-ci, pense-t-on, offrent un cadre et un lieu idéal de la théologie noire.

¹⁷⁹ Ibid., 51.

¹⁸⁰ Mulago, "Nécessité de l'adaptation missionnaire chez les bantu du Congo," 23. Voir aussi Mulindahabi, "Evaluation éthique de l'exhortation apostolique post-synodale 'Ecclesia in Africa'," 2.

¹⁸¹ Mushete, *Les thèmes majeurs de la théologie africaine*, 53-55.

transmission.¹⁸² En toute logique, il devient évident que la culture se présente comme un élément fondamental qui caractérise le discours théologique africain.

Pour l'annonce de l'Évangile, accepter la diversité et la particularité des cultures est une attitude importante mais qui, à elle seule, ne suffit pas. Un autre trait caractéristique qui vient au secours de ce premier aspect est l'esprit d'ouverture aux problèmes du monde. L'Afrique est submergée par de nombreux problèmes d'injustice, de guerre et de destruction. Le théologien africain, qui se veut au cœur de son peuple, ne peut pas rester indifférent à ces situations. Son discours théologique doit tenir compte des inquiétudes de sa communauté. Il y aurait d'ailleurs une erreur grave de penser que le « dogme » suffirait pour maintenir la foi du croyant. À ce propos, et non sans raison, une voix se fait entendre pour prédire que la terrible menace de la foi en Afrique ne proviendra pas du côté dogmatique mais probablement du côté des « impératifs de l'action. » La question principale est de savoir si les chrétiens africains peuvent se classer et se positionner parmi les premiers à agir pour la promotion sociale, s'ils sont capables et prêts à répondre adéquatement « au cri de l'homme africain. »¹⁸³ L'engagement et la foi authentique du croyant doivent le conduire à contribuer au bien-être de sa société. Ainsi, la théologie africaine s'investit avec légitimité à la reconstruction d'une société plus juste, réconciliée et paisible.

Le troisième élément caractéristique du discours théologique africain, non moins important, concerne l'attitude œcuménique. L'enjeu principal est, ici, l'unité des chrétiens. En Afrique, comme ailleurs dans le monde, cette unité est la conséquence logique d'une même foi en Jésus Christ et de l'unique Parole de Dieu qui exigent une réponse personnelle et communautaire. Les divisions entre catholiques, protestants et orthodoxes ne sont pas d'origine africaine. Ce continent a reçu un Christianisme catholique ou protestant selon la provenance du missionnaire, mais sans être informé des racines de la division au sein d'une Eglise¹⁸⁴ qui se réclame de Jésus Christ de part et d'autre. Il est regrettable que les

¹⁸² René De Haes, "La théologie des religions après Vatican II," dans *La pertinence du Christianisme en Afrique. 6^{ème} semaine théologique de Kinshasa, 19-23 juillet 1971*, éd. Faculté de Théologie Catholique de Kinshasa (Kinshasa: Faculté de Théologie Catholique de Kinshasa, 1972), 437-438 ; Alphonse Ngindu Mushete, "L'Eglise et le dialogue des cultures," *Bulletin de Théologie Africaine* 2, no. 3 (1980): 11-12 ; Mushete, *Les thèmes majeurs de la théologie africaine*, 56. Ces théologiens font référence au discours du professeur John Mbiti qui estime que le Christianisme occidental a longtemps et beaucoup trop parlé en écoutant moins. Il a trop longtemps jugé d'autres cultures, religions et sociétés sans être lui-même critiqué. Il est temps pour lui d'être humble dans son approche s'il veut être pertinent en Afrique. Retenons ici une partie de la requête du professeur tel que citée par De Haes: « En particulier, je demanderais à nos confrères d'Europe et d'Amérique de nous permettre de faire ce qui, dans leur jugement, peut être considéré comme des erreurs ; permettez-nous de faire du désordre avec le christianisme dans notre continent, tout comme vous l'avez fait en Europe et en Amérique, pour dire les choses gentiment. Quand nous parlons ou écrivons sur des sujets particuliers concernant le christianisme ou autres matières académiques, on ne doit pas attendre que nous employions le vocabulaire et la manière adoptée en Europe et en Amérique. Permettez-nous de dire certaines choses à notre façon, que nous soyons dans l'erreur ou non. Nous sommes affrontés ici principalement au problème de transmettre le mieux possible l'Évangile qui ne change pas parce qu'il est un message éternel. Mais les moyens et les erreurs se perçoivent. Au milieu de ces expériences l'Eglise doit trouver son chemin dans un endroit et à une période déterminés, au milieu de ces faux pas, le christianisme, comme style de vie, n'est pas exempt d'erreur. » Pénoukou abonde dans le même sens quand il évoque le droit de se tromper, de commettre les erreurs et de risquer l'hérésie. Non pas parce qu'il faut promouvoir les hérésies mais parce qu'il ne faut pas en être trop obsédé, ce qui empêcherait un avancement dans la réflexion. Voir à ce propos Pénoukou, *Eglises d'Afrique*, 157-158.

¹⁸³ Mushete, *Les thèmes majeurs de la théologie africaine*, 58.

¹⁸⁴ Ibid., 63 ; François Kabasélé, *Le Christianisme et l'Afrique. Une chance réciproque* (Paris: Karthala, 1993), 102-105 ; Doré, éd., *Le devenir de la théologie catholique mondiale*, 226. Lire aussi Iwele, *Mgr Monsengwo. Acteur et témoin de l'histoire*, 84-85.

missionnaires se soient introduits en Afrique avec un enthousiasme exemplaire et un motif noble d'annoncer la Bonne Nouvelle tout en étant divisés entre eux. Ils ont accompli leur mission, se jetant les pierres les uns contre les autres, en invitant leurs ouailles à suivre ce mauvais exemple et même à le pousser plus loin.¹⁸⁵ Concernant l'Afrique, pour mémoire, catholiques et protestants ont collaboré dans un processus qui a abouti à l'affirmation de la théologie africaine. L'esprit œcuménique s'est révélé être une démarche normale et respectueuse pour une cause commune. En ce sens, nous pouvons affirmer que les chrétiens africains de différentes Confessions religieuses n'expérimentent pas de difficultés majeures au niveau de la collaboration. Pour eux, l'œcuménisme n'est pas une affaire diplomatique servant à établir de bonnes relations pour une coexistence pacifique. Au contraire, faut-il le noter, cet esprit œcuménique « est une exigence interne » de la fidélité et de la foi chrétiennes souffrant des « divisions dues en majeure partie à des incompréhensions, à des insuffisances, à des ambitions ou à des impérialismes culturels »¹⁸⁶ liés à l'histoire des différents peuples. Une leçon à déduire de ce constat pour les chrétiens africains serait de promouvoir une attitude de discernement. Ce choix leur permettrait d'éviter le piège du déchirement d'origine externe et de se distancer des discussions purement apologétiques qui occultent l'essentiel du message évangélique. À cette disposition, il convient d'adjoindre l'esprit d'humilité. Cette vertu les aidera à élargir le cercle et de s'engager dans un dialogue franc avec les non-chrétiens, membres des religions traditionnelles et de l'Islam.¹⁸⁷ C'est au prix de ce respect mutuel qu'il devient possible de construire une société africaine unifiée.

L'aspect culturel, l'ouverture aux problèmes du monde et l'esprit œcuménique sont les trois grandes caractéristiques dégagées dans cette section. Bien sûr, ces éléments ne résument pas, à eux seuls, tout le patrimoine du discours théologique africain. La théologie africaine n'est pas une discipline statique. Il serait hasardeux de prétendre la limiter à quelques traits pris à titre indicatif pour tout un continent d'une cinquantaine de pays. Toutefois, ces grandes lignes se veulent exprimer la détermination et les efforts de recherche visant à mieux transmettre l'Évangile aux africains à partir de leurs valeurs. Cet engagement est à poursuivre, à intensifier et à encourager dans l'unique souci d'enraciner cette Bonne Nouvelle dans le quotidien de l'africain. C'est tout un projet d'une grande envergure qui, depuis un certain temps, s'appuie sur plusieurs grands thèmes.

3.4 QUELQUES THÈMES FONDAMENTAUX DANS LA DÉMARCHE THÉOLOGIQUE AFRICAINE

La réflexion sur la théologie africaine nous a fait repérer plusieurs thèmes qui réapparaissent et s'entrecroisent facilement. Nous notons, en particulier, l'unité, la continuité, l'identité, la libération, la christologie, la reconstruction et l'Eglise famille.

3.4.1 UN SOUCI DE L'UNITÉ

L'unité est le premier thème qui nous apparaît pertinent. Dans la réflexion théologique africaine, ce souci d'unité découle primordialement du fait que la vie en elle-même est un tout

¹⁸⁵ Oscar Bimwenyi-Kweshi, "Inculturation en Afrique et attitude des agents de l'évangélisation," *Bulletin de Théologie Africaine* 3, no. 5 (1981): 6 ; Pénoukou, *Eglises d'Afrique*, 108-112 ; Mushete, *Les thèmes majeurs de la théologie africaine*, 63.

¹⁸⁶ Mushete, *Les thèmes majeurs de la théologie africaine*, 63.

¹⁸⁷ *Ibid.*, 64.

qui englobe les univers du profane, du sacré, du temporel et du spirituel. En Afrique traditionnelle, il serait inimaginable d'établir une dichotomie entre ces éléments.¹⁸⁸ Il en va de même pour la vie humaine qui revêt une dimension double, individuelle et communautaire. À ce niveau, l'homme africain qui est essentiellement un « être solidaire » et non une « monade » trouve le sens de sa vie aussi longtemps qu'il se voit comme « un faisceau de relations interpersonnelles et cosmiques. »¹⁸⁹ L'univers africain est donc, à la fois, une unité de l'esprit et de l'âme, une unité indivisible qui va même au-delà des barrières géographiques.¹⁹⁰ Il est, malheureusement, regrettable que le système colonial ait contribué à la détérioration de cette dimension de l'harmonie. L'ethnicité par exemple, qui est en soi un élément positif lié au caractère inévitable de la différence des peuples et des sociétés, a été souvent exploitée avec des objectifs égoïstes qui ont conduit à des situations conflictuelles, de guerre et de désunion.¹⁹¹ Cependant, le théologien africain ne se laisse pas décourager par la souffrance et la situation de détresse d'une Afrique malmenée. Il poursuit encore ses efforts pour réhabiliter et rétablir l'unité de la vie et de l'humanité. Un projet exigeant, certes, mais qui est nécessaire pour contrecarrer les forces négatives à caractère égoïste.

3.4.2 UN SOUCI DE LA CONTINUITÉ

Ce thème se présente sous deux aspects complémentaires. En premier, la continuité est en rapport avec le patrimoine traditionnel africain qui renferme un sens profond du religieux et de Dieu. Néanmoins, gardons-nous de tout malentendu et préjugés afin de ne pas confondre volonté de retourner aux réalités du passé et valeurs traditionnelles. Il s'agit, ici, de créditer l'histoire d'un peuple où présent et futur se conçoivent en référence au passé. La vitalité, entretenue par les cultures africaines, perdure au-delà des abus des différents systèmes d'exploitation et de dépersonnalisation dont le continent a été victime pendant des siècles. Pour le second aspect, la continuité dans la réflexion théologique africaine s'observe sur le plan de la foi chrétienne. En effet, le discours théologique africain s'enracine essentiellement dans l'héritage chrétien. La Bible demeure sa pierre angulaire et la personne du Christ reste son centre. Conscient et partant de ces bases, le théologien chrétien africain se positionne pour un dialogue ouvert avec ses collègues d'autres continents et avec ceux dont il ne partage pas la foi. Dans ce sens, les deux aspects de la continuité se complètent pour donner force et

¹⁸⁸ Ibid., 89-90. Voir aussi Appiah-Kubi and Torres, eds., *African Theology en Route*, 191-192 ; Mushete, "Les thèmes majeurs de la théologie africaine," 286.

¹⁸⁹ Mushete, *Les thèmes majeurs de la théologie africaine*, 90. Voir aussi Mushete, "Les thèmes majeurs de la théologie africaine," 286-287 ; Bénédet Bujo, *African Christian Morality at the Age of Inculturation* (Nairobi: St Paul Publications-Africa, 1990), 96-98 ; Bénédet Bujo, *African Theology in Its Social Context* (Nairobi: St Paul Publications-Africa, 1992), 21-23 ; Bénédet Bujo, *The Ethical Dimension of Community. The African Model and the Dialogue between North and South* (Nairobi: Paulines Publications-Africa, 1998), 182.

¹⁹⁰ Appiah-Kubi and Torres, eds., *African Theology en Route*, 190.

¹⁹¹ Ibid. ; Mushete, "Les thèmes majeurs de la théologie africaine," 285 ; Mushete, *Les thèmes majeurs de la théologie africaine*, 90-91. En faisant référence aux abus du colonialisme et à l'exploitation égoïste de l'ethnicité, le communiqué final de la conférence d'Accra est sans équivoque lorsqu'il affirme, « *Colonialism has hampered our unity throughout the history of our relations with the western world [...]. Ethnicity in Africa, as anywhere in the world, must not be confused with racism. Ethnicity is a positive element in any society. It can, however, be misused by outside powers to serve the ends of racism and cause disunity, wars, and human suffering.* »

vitalité à la théologie africaine.¹⁹² Par ailleurs, continuité et unité se rejoignent dès lors que l'avènement de l'Incarnation devient un processus d'humanisation qui soude la communauté humaine et qui rétablit la communion des hommes et des femmes du monde entier s'efforçant de vivre en complémentarité. À juste titre, une telle conscience fait appel à l'affirmation de l'identité, élément inhérent à l'africain.

3.4.3 UN SOUCI DE L'IDENTITÉ

C'est à partir des années 1930, avec le mouvement de la négritude, que le souci de l'identité¹⁹³ a été exprimé dans le discours africain. Ce caractère a été revendiqué progressivement dans un processus de contestation de la vision occidentale sur l'Afrique au temps de la colonisation. En outre, le mouvement s'est insurgé contre les abus du système colonial et les faiblesses du discours missionnaire pour réaffirmer les valeurs africaines.¹⁹⁴ Pour faire reconnaître son système, en effet, le colonisateur a d'abord attaqué la culture africaine. L'africain fut annihilé dans son être. Le missionnaire, de son côté, avait adopté la même logique avec sa double démarche de convertir les infidèles et d'implanter l'Eglise faisant recours au principe de la *tabula rasa*. Son approche fut de détruire ce qu'il concevait comme le « paganisme » pour imposer la nouveauté de l'Evangile souvent confondu avec sa propre civilisation et, ensuite, d'implanter l'Eglise selon le modèle occidental. Plus tardivement, la théorie des pierres d'attente qui prétend intégrer certaines valeurs africaines dans l'évangélisation, s'est ajoutée à ces deux premières approches missionnaires.¹⁹⁵ Ainsi, le missionnaire a renforcé la pratique du colonisateur.

C'est dans ce contexte complexe que la théologie africaine à caractère identitaire s'est graduellement développée passant de sa phase hybride et initiale de l'adaptation à celle de l'inculturation.¹⁹⁶ À partir des efforts du mouvement de la négritude et d'autres initiatives ultérieures, les valeurs culturelles africaines commencent timidement à s'introduire dans l'œuvre évangélisatrice. Avec l'adaptation, c'est l'attitude adoptée pour accommoder les éléments de la culture compatibles avec le message chrétien de la Bible. Dans la perspective de l'abandonner en raison de son conformisme, le choix se porte vers l'incarnation fondamentalement comprise comme dialogue entre l'Evangile et la culture.¹⁹⁷ Dans un sens, le souci de l'identité africaine pénètre tout le parcours du discours théologique africain. Les nouveaux défis de la société continuent à le légitimer et à lui permettre d'évoluer avec un

¹⁹² Appiah-Kubi and Torres, eds., *African Theology en Route*, 192-193 ; Mushete, "Les thèmes majeurs de la théologie africaine," 287-289 ; Mushete, *Les thèmes majeurs de la théologie africaine*, 91-93. Lire aussi avec intérêt Dickson, "Continuity and Discontinuity between the Old Testament and African Life and Thought," 181-193.

¹⁹³ Fabien Eboussi-Boulaga, *A contretemps. L'enjeu de Dieu en Afrique* (Paris: Karthala, 1991), 6-7, 43-55, 258-259. En sus des thèmes de la vérité et de Dieu, celui de l'identité occupe une place de choix dans cet ouvrage.

¹⁹⁴ Lire entre autres Présence Africaine, éd., *Des prêtres noirs s'interrogent* ; Présence Africaine, éd., *Personnalité africaine et catholicisme* (Paris: Présence Africaine, 1963) ; Mulago, *Un visage africain du Christianisme*.

¹⁹⁵ Kä Mana, *Théologie africaine pour temps de crise*, 35-36.

¹⁹⁶ À titre indicatif, certaines figures peuvent être signalées. D'un côté, Vincent Mulago comme l'un des tenants et promoteurs de l'approche de l'adaptation. De l'autre côté pour l'inculturation, il y a lieu de mentionner Oscar Bimwenyi-Kweshi, Joseph Malula et Tharcisse Tshibangu pour ne se limiter qu'au Congo. Pour plus d'informations, voir Gibellini, *Panorama de la théologie*, 526-531.

¹⁹⁷ Kä Mana, *Théologie africaine pour temps de crise*, 36-38.

accent différent à côté d'autres réalités, notamment le besoin de la libération et de la reconstruction.

3.4.4 UN SOUCI DE LA LIBÉRATION

Parallèlement au thème de l'identité s'impose le souci de la libération. Son implication est complexe en raison des contextes différents. Au plan théologique, nous pensons aux théologies de la libération du Tiers-Monde qui sont en principe contextuelles et qui s'appuient sur l'analyse du milieu de vie. Un risque de confusion peut s'instaurer entre les théologies de la libération conçues en Afrique avec celles de l'Amérique latine ou encore avec la théologie noire élaborée à partir des Etats-Unis. Même avec quelques points communs,¹⁹⁸ il faut reconnaître la spécificité contextuelle qui fait que la libération soit envisagée différemment. Par ailleurs, un autre malentendu sur l'origine de ces théologies est à écarter. Pour ceux qui pensent qu'elles proviendraient de l'Amérique latine, il faut rappeler que le thème de la libération fait partie intégrante de la tradition chrétienne. Les traces de ces théologies sont donc repérables tout au long de l'histoire du peuple de Dieu, partout où le contexte d'oppression et d'injustice s'est manifesté. Ainsi, toute théologie de la libération part toujours de la situation de la communauté qui interpelle une lecture de la Bible en tant que Parole d'un Dieu Libérateur et Défenseur des opprimés.¹⁹⁹ Là où la personne humaine est assujettie, le souci de la libération émerge. En Afrique, le discours théologique aurait pu pécher par omission en ignorant cet aspect.

L'analyse marxiste, qui semble être le point de départ pour les théologies latino-américaines de la libération, s'attaque au monde bourgeois et capitaliste du type occidental. Ces théologies ont fait irruption vers les années 1950 pour s'imposer une dizaine d'années plus tard, avec une double démarche. D'un côté, elles s'insurgent contre les fausses promesses de la croissance économique non réalisées, contre la domination du capitalisme, contre l'impérialisme et l'arrogance des théologiens du monde occidental qui ne tiennent pas compte des réalités latino-américaines. De l'autre côté, elles optent pour une lecture de la Bible avec préséance de ces impératifs et l'objectif de se libérer de la pauvreté.²⁰⁰ Il va sans dire que la pauvreté matérielle reste un problème fondamental d'avilissement pour un latino-américain comme partout ailleurs dans le monde. Toutefois, il est à souligner que la problématique latino-américaine de la pauvreté, qui s'est essentiellement posée en termes de possession, et non de l'être, se rapproche de celle du « prolétariat en Occident. » De ce fait, la lutte engagée contre la pauvreté devient facilement comparable à celle des classes. Elle n'est envisagée que « pour la possession des biens et du pouvoir, » et non « pour la réconciliation, » ni « pour le

¹⁹⁸ Cone, "A Black American Perspective on the Future of African Theology," 178-181 ; Mushete, *Les thèmes majeurs de la théologie africaine*, 95, 97. Parmi les points communs importants, on souligne surtout les éléments en rapport avec l'option historique de lutter contre l'oppression et la même foi en Jésus Christ.

¹⁹⁹ Mveng, *L'Afrique dans l'Eglise*, 199. Voir aussi Engelbert Mveng, "Eglise et solidarité pour les pauvres en Afrique," *Bulletin de Théologie Africaine* 7, no. 13-14 (1985): 297. Pour renforcer son argument sur l'existence du souci de la libération dans la tradition chrétienne, l'auteur fait référence aux trois exemples précis à savoir les Evangiles, les mouvements contestataires du Moyen Âge chrétien comme ceux du 19^{ème} siècle et les œuvres de Lamennais qui le qualifient de théologien de la libération.

²⁰⁰ Enrique Dussel, "The Political and Ecclesial Context of Liberation Theology in Latin America," in *The Emergent Gospel. Theology from the Underside of History*, eds. Sergio Torres and Virginia Fabella (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1978), 178-179 ; Mushete, *Les thèmes majeurs de la théologie africaine*, 97-99.

partage équitable et fraternel. »²⁰¹ Une telle vision nous paraît limitée et incomplète pour aborder le sens de la libération en Afrique.

Le contexte auquel s'adresse la libération en Afrique est complexe. Il englobe d'abord la situation créée, dans le passé, par les différents systèmes d'exploitation dont l'esclavage et la colonisation qui ont conduit la population à un état d'anéantissement dramatique. Il convient ici de parler de l'aliénation ou encore l'annihilation culturelle qui a consisté à nier à l'africain son identité propre et sa culture. Cette situation a plongé tout un continent dans ce qui est dénommé « la pauvreté anthropologique » ou encore « la paupérisation anthropologique. » Cette terrible pauvreté, qui ne se situe plus du côté de l'avoir, touche l'être au plus profond de lui-même. Privé de son identité propre par le système colonial, l'africain a été « annihilé dans son humanité. » Ayant échappé à l'extermination au temps de la traite négrière, la population africaine fut désormais soumise à l'ethnocide qui se traduit par la mort de son âme, de sa culture et de son histoire. Cette pauvreté radicale dépasse de loin l'aspect matériel et se conçoit comme un dépouillement total de la personne humaine attaquée dans son essence, dans sa foi et dans sa dignité.²⁰² Contrairement à la pauvreté latino-américaine qui s'évalue au niveau de la possession et de la non-possession, la question se pose « en termes d'être et de non être » en Afrique. Au-delà de la pauvreté qui résulte du sous-développement structurel et matériel, s'ajoute un autre aspect plus cruel et plus dégradant qui est le fruit du processus d'annihilation. Cet abîme ne peut être comblé par aucun bien matériel.²⁰³ À ce propos, Eboussi-Boulaga et Magesa évoquent la violence psychologique faite à l'Afrique par le discours missionnaire consistant à affirmer la supériorité de la foi chrétienne par rapport aux croyances africaines. Pour eux, un système de domination, de dictature et d'aliénation s'est développé à travers le langage de la dérision, de la réfutation, de la démonstration, de l'orthodoxie et de la conformité.²⁰⁴ En conséquence, il est impératif que la première libération concerne le domaine anthropologique en Afrique.

²⁰¹ Mushete, *Les thèmes majeurs de la théologie africaine*, 103.

²⁰² Mveng, *L'Afrique dans l'Eglise*, 203-213 ; Mveng, "Eglise et solidarité pour les pauvres en Afrique," 301-309. Voir aussi Mushete, *Les thèmes majeurs de la théologie africaine*, 95, 97, 102-105 ; Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 297 ; Gibellini, *Panorama de la théologie*, 537-538. En comparant le sort des latino-américains à celle des noirs africains, Mveng fait référence au Dominicain Bartoloméo de Las Casas qui détournait « la fureur des colons Espagnols vers les Noirs d'Afrique. » Assimilés aux bêtes sans âme, ces derniers furent « vendus et exportés » pour être exploités dans « les plantations du Nouveau Monde. » Comme le note par ailleurs l'auteur, la traite négrière existait sûrement avant cette intervention du dominicain. Son action, toutefois, a conduit à l'aggravation de la situation. En un sens, la mission et la colonisation ont été des instruments « de paupérisation anthropologique » en Afrique. La soi-disant protection de l'homme noir sous un prétexte philanthropique visait tout simplement à « le maintenir dans un état d'infériorité et de dépendance absolues. » La pratique de l'assimilation qui abolissait son « identité et son droit à la différence » n'est qu'« une des formes les plus extrêmes de paupérisation anthropologique. » Il est regrettable que les missions chrétiennes n'aient pas pu « vivre une solidarité évangélique » avec les opprimés en territoires colonisés.

²⁰³ Mushete, *Les thèmes majeurs de la théologie africaine*, 103-104. Selon l'auteur, la situation de l'homme africain est dramatique et paradoxale. Rendu « étranger chez lui » après l'anéantissement de sa culture, cet homme reste le plus pauvre et démuné bien que son continent soit l'un des plus riches. Le plus grave encore, c'est qu'il n'a pas seulement été « vidé de sa substance. » On lui a aussi « appris à se nier » et « à se détruire lui-même. » Cette négation « atteint ses racines éthiques et intellectuelles, [...] ses facultés de créativité [...] son sens de l'histoire. »

²⁰⁴ Fabien Eboussi-Boulaga, *Christianisme sans fétiche. Révélation et domination* (Paris: Présence Africaine, 1981), 35-59 ; Laurenti Magesa, "On Speaking Terms. African Religion and Christianity in Dialogue," in *Reconciliation, Justice, and Peace. The Second African Synod*, ed. Agbonkhanmeghe E. Orobator (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2011), 30. Ces auteurs critiquent le discours missionnaire. De fait, le langage de

Cette atteinte de l'africain dans tout son être est un scandale à condamner. En même temps, il faut aussi faire front face à la pauvreté matérielle perpétuée par les systèmes postcoloniaux. C'est à ce niveau que le thème de libération dans le discours théologique africain s'adresse au contexte d'une série de nombreux nouveaux défis et situations du continent. Outre l'approche de l'identité culturaliste, le souci de la libération concourt à l'analyse du vécu quotidien de l'africain dans les domaines politique, économique et social. Conscient que la foi chrétienne a du sens lorsqu'elle oriente sur des issues de sortie des problèmes concrets, ce discours théologique sous l'angle de la libération dénonce les situations d'injustice et conçoit le message chrétien comme une « force de restructuration des rapports sociaux » ne se limitant pas aux seuls aspects culturel et identitaire.²⁰⁵ À cet égard, dans sa réflexion et par son engagement ayant trait aux conditions de vie des différentes catégories sociales, Jean-Marc Ela découvre que l'Évangile est une force de libération pour les opprimés.²⁰⁶ Sur ce point, il faut aussi signaler ce qui a caractérisé les démarches théologiques contre l'apartheid en Afrique du Sud²⁰⁷ et l'appel à une nouvelle forme d'authenticité²⁰⁸ pour le continent.

Eu égard aux initiatives entreprises dans le discours théologique africain pour la libération, il est à rappeler qu'il ne s'agit ni d'une démarche récente ni d'un combat facile. Le plus souvent, les théologies de la libération en Afrique ont donné naissance aux Églises indépendantes qui insistent sur un caractère parfois messianique, prophétique, millénaire, nationaliste ou encore politique. Ces Églises sont animées par une volonté de libérer le peuple et de chercher son salut.²⁰⁹ De même, il ne faut pas oublier que l'initiative du mouvement de la négritude et son soutien progressif²¹⁰ ont largement contribué à la prise de conscience du besoin de la libération.

la dérision implique que les dieux africains ne sont pas des dieux et que donc ceux qui s'attachent à eux sont ridicules. Celui de la réfutation voulait démontrer que les croyances africaines étaient infantiles, ce qui va de pair avec un manque d'intelligence. Le langage de la démonstration ne prenait le relais que pour prouver la supériorité du Christianisme. Cet aspect conduit au langage de l'orthodoxie qui exige une adhésion à une unique formulation de la foi, ce qui culmine dans le langage de la conformité. En tout, rien de dialogue ni de respect envers ce que le missionnaire a trouvé sur place en Afrique en matière de religion. Il fallait tout détruire pour asseoir la foi chrétienne.

²⁰⁵ Kā Mana, *Théologie africaine pour temps de crise*, 40.

²⁰⁶ À ce propos, se référer à quelques unes de ses publications. Ela, *Le cri de l'homme africain* ; Jean-Marc Ela, René Luneau et Christiane Ngendakuriyo, *Voici le temps des héritiers. Églises d'Afrique et voies nouvelles* (Paris: Karthala, 1981), 203-211 ; Ela, *Quand l'Etat pénètre en brousse* ; Jean-Marc Ela, *Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère* (Paris: Karthala, 2003) ; Jean-Marc Ela, *Ma foi d'africain* (Paris: Karthala, 2009). Voir aussi Kā Mana, *Théologie africaine pour temps de crise*, 40-41 ; Baur, *2000 Years of Christianity in Africa*, 297 ; Gibellini, *Panorama de la théologie*, 536-537.

²⁰⁷ À titre indicatif, lire avec intérêt Allan Aubrey Boesak, *Walking on Thorns. The Call to Christian Obedience* (Geneva: Risk Books-World Council of Churches, 1984). Voir aussi Kā Mana, *Théologie africaine pour temps de crise*, 41. Boesak est d'avis que l'appel biblique à l'obéissance exige une réponse radicale qui peut même entraîner des risques. Dieu ne demande pas une obéissance aveugle face aux abus de l'Apartheid.

²⁰⁸ Eboussi-Boulaga, *Christianisme sans fétiche* ; Eboussi-Boulaga, *A contretemps*. Voir aussi Kā Mana, *Théologie africaine pour temps de crise*, 41.

²⁰⁹ Mushete, *Les thèmes majeurs de la théologie africaine*, 99-101 ; Kungua, *Panorama de la théologie négro-africaine contemporaine*, 143-162. À ce propos, qu'il suffise de penser à l'émergence du Kimbanguisme de Simon Kimbangu et du Matsouanisme d'André Grenard Matsoua dans les deux Congo après la première guerre mondiale, et du mouvement des antoniens avec Dona Beatrice du Congo au 18^{ème} siècle. Tantôt, il s'agit du messianisme religieux (Kimbangu) et tantôt du messianisme politique (Matsoua, Beatrice).

²¹⁰ Mushete, *Les thèmes majeurs de la théologie africaine*, 99-100. Pour ce caractère progressif de soutien, on peut se référer surtout à Tempels, *La philosophie bantoue* ; Présence Africaine, éd., *Des prêtres noirs*

À vrai dire, la problématique de ce thème en Afrique couvre une vaste réalité. Sur le plan du sous-développement et de la question de la pauvreté matérielle, l'expérience africaine s'approche du contexte latino-américain. Quant à l'entreprise de l'annihilation culturelle à laquelle s'applique aussi la libération pour l'africain, la situation affiche une certaine différence compte tenu de la particularité propre liée à l'esclavage et à la colonisation. Quoi qu'il en soit, cette libération ne doit pas se limiter à ces systèmes d'aliénation qui l'ont dépouillé de son identité dans le passé. Si l'aspect politique de la théologie africaine s'inscrit « dans un effort de libération » de la victime « des systèmes de domination » d'autrefois, il est aussi plus pertinent que cette dimension puisse continuer « à l'intérieur des systèmes politiques de l'Afrique indépendante »²¹¹ pour y dénoncer les nouveaux abus. Libérer l'homme africain équivaut non seulement à lui reconnaître son identité, mais aussi à lui rendre sa dignité dans le nouveau contexte dans lequel il se trouve aujourd'hui. Ce processus doit être une lutte continue et la crédibilité de l'Évangile du Christ dépendra beaucoup de l'engagement de l'Église dans cette démarche pour une Afrique soucieuse d'être responsable de sa destinée.

3.4.5 UN SOUCI CHRISTOCENTRIQUE

Un souci encore plus fondamental dans la démarche théologique africaine concerne la dimension christologique, qui dépasse la problématique de l'identité culturelle et celle de la libération sans pour autant les exclure. La nécessité de mettre le Christ au centre de l'élaboration théologique en Afrique fait intervenir les trois piliers qui sont la charité, la fraternité et la réconciliation. Ces notions, chères aux trois principaux représentants béninois qui sont des pionniers d'une « école théologique d'Afrique occidentale, »²¹² interpellent l'engagement théologique de l'Église. Nos trois points suivants portent sur les orientations de cette école.

Barthélémy Adoukonou prône une théologie de la charité universelle dans le Christ.²¹³ Sous cet aspect, il faut assumer et dépasser l'histoire tragique de la traite des noirs et de la colonisation dans leur dimension impérialiste de l'Occident en Afrique. Dans la mesure où le message chrétien promeut la non-violence et le respect de la personne humaine, il va sans dire que la colonisation considérée dans sa forme de négation violente de la différence ou comme rejet de l'altérité n'est que son contre-témoignage. Il est déplorable de constater que l'évangélisation de l'Afrique ait été réalisée dans cette logique de violence de l'impérialisme

s'interrogent ; Fabien Eboussi-Boulaga, "La démission," *Spiritus* 15, no. 56 (1974) ; Eboussi-Boulaga, *Christianisme sans fétiche* ; Ela, *Le cri de l'homme africain* ; Ela, *Repenser la théologie africaine* ; Ela, *Ma foi d'africain*.

²¹¹ Mushete, *Les thèmes majeurs de la théologie africaine*, 101.

²¹² Kä Mana, *Théologie africaine pour temps de crise*, 43 ; Kungua, *Panorama de la théologie négro-africaine contemporaine*, 101. L'école n'est pas ici entendue dans le sens de l'institution mais comme une ligne de pensée. Ses trois grandes figures sont : Barthélémy Adoukonou, Mèdewalé Jacob Agossou et Efoé-Julien Pénoukou. Pour les approches développées par ces théologiens, voir en guise de complément la note formulée par Ndongala lorsqu'il parle de la symbolique chrétienne des relations à partir de la fraternité à la fois familiale et communautaire, Ignace Maduka Ndongala, *Pour des Églises régionales en Afrique* (Paris: Karthala, 1999), 48.

²¹³ Barthélémy Adoukonou, *Jalons pour une théologie africaine. Essai d'une herméneutique chrétienne du Vodun dahoméen. Tome 1: Critique théologique* (Paris-Namur: Lethielleux-Le Sycomore, 1980) ; Barthélémy Adoukonou, *Jalons pour une théologie africaine. Essai d'une herméneutique chrétienne du Vodun dahoméen. Tome 2: Etude ethnologique* (Paris-Namur: Lethielleux-Le Sycomore, 1980). Voir aussi Kungua, *Panorama de la théologie négro-africaine contemporaine*, 105 ; Kä Mana, *Théologie africaine pour temps de crise*, 43.

occidental. Inversement, concevoir et mettre en œuvre une théologie de la charité est une alternative capable de fournir un remède pour dépasser cette horreur dramatique de l'histoire. La problématique de fond n'est plus celle de l'identité culturelle égoïste et fermée, mais plutôt celle du combat contre l'inhumain indépendamment de sa provenance. L'accent n'est plus mis sur l'antagonisme entre l'Occident et l'Afrique, mais sur la volonté de soumettre le tout au moteur « amour. » Seul cet amour, qui a poussé le Christ à mourir pour tous, se positionne comme un atout fiable de réconciliation pour tous les peuples. Ainsi libérés par cette force, l'Afrique et l'Occident seraient capables de s'engager dans une bataille commune contre l'inhumain de toute part et de promouvoir ensemble une éthique de solidarité.²¹⁴ La réalité de l'esclavagisme et du colonialisme fait partie intégrante de l'histoire qui lie l'Occident et l'Afrique. Le fait que l'inhumain l'ait caractérisé est à déplorer. Mais au-delà de ce regret et dans le discours théologique africain, l'approche de la charité universelle dans le Christ offre une dialectique appropriée et légitime pour construire ensemble un espace plus humain et plus viable.

Cette vision de la charité universelle est en complémentarité avec une autre piste d'une théologie de la fraternité au-delà de l'ethnie, soulignée et privilégiée par Mèdewalé Agossou.²¹⁵ Cette approche de la fraternité a comme point de départ le « contexte de violence et de négation de l'altérité culturelle » dont l'Afrique fut victime au cours de son évangélisation dans le cadre du système colonial. Elle est susceptible de réduire les crises devenues chroniques en Afrique. Cela demande que la croix du Christ soit acceptée comme « source d'un message d'amour universel » qui dépasse les différences raciales et culturelles.²¹⁶ Avec cette conviction, l'ouverture à l'autre est rendue possible et facilitée. L'identité n'est plus obstacle, mais moyen favorisant les principes de solidarité et de créativité pour inventer les nouveaux espaces sociaux à la lumière de l'Évangile.²¹⁷ Alors que le Christianisme à tendance « bourgeoise » s'efface en Occident, la théologie de la fraternité représente un double avantage. D'un côté, elle peut être support pour l'Occident de plus en plus imprégné par le sécularisme, l'individualisme et le matérialisme. De l'autre côté, ces défis peuvent servir de signe d'avertissement pour l'Afrique. Dès lors, la théologie de la fraternité permettrait à ce continent de concevoir un Christianisme authentiquement chrétien et africain ouvert à la catholicité sans pour autant nier les différences culturelles.²¹⁸ Certes, il est juste de dénoncer la situation initiale de la colonisation conçue comme un moyen d'exploitation dans laquelle s'enracine la crise permanente de l'Afrique. Mais faut-il encore, et peut-être avec plus d'énergie, oser démasquer et combattre ce qui apparaît comme une seconde colonisation dans laquelle les systèmes dictatoriaux noirs se perpétuent et acceptent d'être manipulés par les puissants à travers les procédures d'exploitation plus cruelles et plus

²¹⁴ Adoukonou, *Jalons pour une théologie africaine. Tome 1*, 313-315 ; Adoukonou, *Jalons pour une théologie africaine. Tome 2*, 91-94 ; Kä Mana, *Théologie africaine pour temps de crise*, 43 ; Kungua, *Panorama de la théologie négro-africaine contemporaine*, 102-104, 108-110.

²¹⁵ Mèdewalé Jacob Agossou, *Christianisme africain. Une fraternité au-delà de l'ethnie* (Paris: Karthala, 1987). Voir aussi Kä Mana, *Théologie africaine pour temps de crise*, 44 ; Kungua, *Panorama de la théologie négro-africaine contemporaine*, 110.

²¹⁶ Kungua, *Panorama de la théologie négro-africaine contemporaine*, 111.

²¹⁷ Kä Mana, *Théologie africaine pour temps de crise*, 43-44.

²¹⁸ Kungua, *Panorama de la théologie négro-africaine contemporaine*, 112-113.

sophistiquées.²¹⁹ L'approche de la fraternité au-delà des différences qui puise la force dans le mystère pascal du Christ est le meilleur chemin, alternatif à ces exploitations injustes.

À côté de la réflexion sur la charité et la fraternité, Efoé-Julien Pénoukou présente la théologie de la réconciliation dans le Christ.²²⁰ Cette nouvelle option s'éloigne de la tentation identitaire et de la mise en accusation perpétuelle de l'Occident. Elle ouvre une piste pour la rencontre des civilisations. Cette façon de penser conduit inévitablement à la libération et à la réconciliation des nations dans le Christ. Il s'agit d'une dialectique de la libération universelle qui ne se laisse pas emprisonner par la quête d'une identité partisane.²²¹ Autrement dit, il y a nécessité et urgence pour l'Afrique d'imaginer elle-même son propre avenir tout en dépassant les séquelles de l'héritage colonial et les injustices des régimes autoritaires du temps des indépendances. Dans cette optique, l'inculturation n'a plus la connotation négative d'une simple volonté de faire retour aux traditions ancestrales ou de vouloir perpétuer un ressentiment raciste. Au contraire, elle est considérée dans son sens positif relatif à l'exigence de l'appartenance au Christ, impliquant une conversion sincère et une foi concrètement vécue au sein d'une culture.²²² Reconnaître ses erreurs et emprunter le chemin de la réconciliation pour rétablir et reconstruire ses relations avec les autres sont des attitudes héroïques pour celui qui veut sincèrement adhérer à la personne du Christ. Réconciliés en Lui, l'Occident et l'Afrique pourront bâtir ensemble un avenir meilleur pour tous. De cette façon, l'appartenance à l'une comme à l'autre société ne pourra plus être un motif de remords ou de haine en raison de l'inhumain qui fait partie de leur histoire.

L'approche christocentrique de l'école théologique d'Afrique de l'Ouest dans ses trois dimensions complémentaires, comme nous le remarquons, se situe dans un cadre du dépassement de l'antagonisme entre la théologie de l'identité culturelle et celle de la libération. Kā Mana conclut avec raison qu'il y a sortie progressive du paradigme qu'avait établi la problématique de ces deux théologies vis-à-vis de l'Occident.²²³ Cependant, faut-il le préciser, la dimension christocentrique du discours théologique africain est d'une profondeur bien plus grande que ce que cette école a pu présenter. Ainsi, le théologien Tanzanien Charles Nyamiti approfondit le concept d'ancêtre, pour considérer le Christ comme un Ancêtre.²²⁴

²¹⁹ Ibid., 113-114.

²²⁰ Pénoukou, *Eglises d'Afrique*. Voir aussi Kā Mana, *Théologie africaine pour temps de crise*, 44 ; Kungua, *Panorama de la théologie négro-africaine contemporaine*, 114.

²²¹ Pénoukou, *Eglises d'Afrique*, 83-91 ; Kā Mana, *Théologie africaine pour temps de crise*, 44 ; Kungua, *Panorama de la théologie négro-africaine contemporaine*, 114-115. Pour Pénoukou, l'avènement de Jésus Christ donne un sens plus significatif au partenariat entre Dieu et l'homme, puis entre les hommes eux-mêmes. D'un côté, Dieu se fait solidaire de l'homme. D'un autre côté, l'homme devient fils de Dieu. Et en dernière analyse, tous les hommes deviennent frères réconciliés dans le Christ.

²²² Pénoukou, *Eglises d'Afrique*, 44-56 ; Kungua, *Panorama de la théologie négro-africaine contemporaine*, 115-116, 118.

²²³ Kā Mana, *Théologie africaine pour temps de crise*, 44-45. L'auteur évoque la démarche de Jesse Mugambi et ses collègues qui optent pour un esprit synthétique. Pour eux, constate-t-il, il faut sortir d'une africanité à tendance idéologique et « des sentiers battus d'une rhétorique de la libération » pour imaginer de nouveaux systèmes de pensées et des stratégies capables de réorganiser les communautés chrétiennes. Ni l'identité comme problématique ni la libération comme exigence ne sont niées, mais elles sont réorientées suivant les besoins et les nouveaux défis dans les Eglises africaines. Voir aussi Jesse Ndwiga Kanyua Mugambi and Laurenti Magesa, eds., *The Church in African Christianity. Innovative Essays in Ecclesiology* (Nairobi: African Challenge Series-All African Conference of Churches, 1990).

²²⁴ Charles Nyamiti, *Christ Our Ancestor. Christology from an African Perspective* (Gweru: Mambo Press, 1984) ; Charles Nyamiti, *Jesus Christ, the Ancestor of Humankind: An Essay on African Christology*

C'est à partir de cette réflexion qu'il est reconnu avoir promu, dans la théologie africaine, un modèle qui conçoit Dieu le Père comme un Ancêtre-Père ou un Géniteur au moment où le Christ est perçu comme un Frère-Ancêtre.²²⁵ De leur côté, d'autres théologiens de renom considèrent le Christ comme un Ancêtre-Ainé,²²⁶ un Proto-Ancêtre,²²⁷ un Chef,²²⁸ un Maître d'initiation²²⁹ ou encore un Guérisseur.²³⁰ Tous ces titres témoignent combien l'aspect christocentrique occupe une place prépondérante dans la réflexion théologique africaine. Issus de la société traditionnelle et attribués au Christ, ils indiquent la relation vitale et l'expérience que le chrétien africain veut entretenir avec le Fils de Dieu. C'est aussi une reconnaissance du Christ comme rassembleur, dispensateur de la vie, protecteur, libérateur et sauveur.²³¹ Toutefois, ces concepts ont des limites,²³² n'ayant pas la capacité d'exprimer l'ensemble de sa personne et de son mystère.

Il reste, néanmoins, que ces limites avec les imperfections liées à la nature du travail et à la réflexion humaine, ne mettent pas en cause la pertinence de l'approche christocentrique en termes africains. Certainement, la dimension christologique en elle-même ouvre des opportunités intéressantes pour la reconstruction d'une Afrique perpétuellement plongée dans des crises tant aux niveaux social, économique que politique.

3.4.6 UN SOUCI DE LA RECONSTRUCTION

À la veille du premier Synode pour l'Afrique, le souci d'une théologie de la reconstruction est évoqué par Kā Mana dans son ouvrage²³³ hautement significatif pour le

(Nairobi: CUEA Publications, 2006). À partir du concept ancêtre dans la tradition africaine, l'auteur développe une théologie pour montrer que le Christ notre Frère est aussi notre Ancêtre, c'est-à-dire un « Frère-Ancêtre. »

²²⁵ Doré, éd., *Le devenir de la théologie catholique mondiale*, 244-245.

²²⁶ François Kabasélé, "Le Christ comme Ancêtre et Aîné," dans *Chemins de la christologie africaine*, eds. F. Kabasélé, J. Doré et R. Luneau (Paris: Desclée, 1986), 127-141.

²²⁷ Bénézet Bujo, *African Theology in Its Social Context*, 77-92. Voir aussi sur le culte des ancêtres, Bénézet Bujo, "Nos ancêtres, ces saints inconnus," *Bulletin de Théologie Africaine* 1, no. 2 (1979): 165-178. En guise de complément sur la pensée et les implications christologiques des thèmes Ancêtre et Proto-Ancêtre, voir Bénézet Bujo, "Pour une éthique africano-christocentrique," dans *Combats pour un Christianisme africain. Mélanges en l'honneur du professeur V. Mulago*, éd. Alphonse Ngindu Mushete (Kinshasa: Faculté de Théologie Catholique de Kinshasa, 1981), 23-31 ; Bujo and Muya, eds., *African Theology in the 21st Century*, 121-125, 132-137 ; Kungua, *Panorama de la théologie négro-africaine contemporaine*, 48 ; Kabasélé, *Le Christianisme et l'Afrique*, 100.

²²⁸ François Kabasélé, "Le Christ comme Chef," dans *Chemins de la christologie africaine*, eds. F. Kabasélé, J. Doré et R. Luneau (Paris: Desclée, 1986), 109-125 ; Kabasélé, *Le Christianisme et l'Afrique*, 99.

²²⁹ Anselme Titianma Sanon, "Jésus, Maître d'initiation," dans *Chemins de la christologie africaine*, eds. F. Kabasélé, J. Doré et R. Luneau (Paris: Desclée, 1986), 143-166.

²³⁰ Cécé Kolié, "Jésus Guérisseur?," dans *Chemins de la christologie africaine*, eds. F. Kabasélé, J. Doré et R. Luneau (Paris: Desclée, 1986), 167-199.

²³¹ Kabasélé, *Le Christianisme et l'Afrique*, 98-102.

²³² Doré, éd., *Le devenir de la théologie catholique mondiale*, 218-221. La critique du principe de généalogie (Christ-Ancêtre) fait partie des critiques formulées par le Christ lui-même dans l'Évangile. De même, il est difficile de considérer comme chef celui qui se présente comme serviteur parmi les siens. Dans la tradition africaine et surtout en rapport avec l'initiation, un savoir est réservé à quelques-uns pour avoir un pouvoir sur les autres alors que l'initiation chrétienne s'adresse à tous sans faire recours aux secrets. Il est vrai, le Christ est Guérisseur par excellence. Mais ses miracles de guérison constituent des signes qui invitent à la foi. Il serait difficile de trouver cet aspect dans l'attitude des guérisseurs traditionnels africains.

²³³ Kā Mana, *Théologie africaine pour temps de crise*. Pour cet ouvrage de 205 pages, on peut regretter que la pertinence de son contenu n'ait pas pu attirer beaucoup d'attention du processus synodal pour l'Afrique. Sous un autre angle et dans un contexte différent, Jean-Marc Ferry apporte une contribution intéressante à

continent. En deux parties, ce théologien et pasteur luthérien congolais explore la situation du discours théologique africain dans sa relation avec le Christianisme et la Parole de Dieu pour élaborer son propre projet de redressement d'une société en crise. D'un côté, il fait une évaluation des repères et des enjeux du mouvement théologique négro-africain contemporain. De l'autre côté, il mène une réflexion sur le Christianisme africain et sur la théologie de la reconstruction en s'appuyant sur la révélation biblique et en analysant les mutations éthiques du continent. En dialogue permanent avec la théologie de l'identité culturelle et celle de la libération, il dégage une nouvelle voie qui réoriente ces deux démarches et qui se présente sous forme d'une exigence d'éthique politique comprise comme une nouvelle institution imaginaire de la société africaine.

Le contexte global auquel s'adresse son projet théologique est celui de la crise. Non seulement les conditions de vie se sont détériorées, mais la société africaine se trouve aussi en faillite du point de vue économique, social et politique.²³⁴ Devant ces défis, débattre de l'identité et de la libération ne suffit plus. Sans négliger la pertinence de ces paramètres, les africains doivent envisager avec ardeur la reconstruction de leur société paralysée et qui est au bord du gouffre. Les exigences éthiques de l'humain se révèlent ici indispensables. La quête de l'identité et le combat pour la libération, face au joug imposé par le système colonial et les politiques néocoloniales, trouvent un partenaire crédible dans le souci de la reconstruction en raison des nouveaux défis du continent. Le dialogue entre ces trois réalités permet d'articuler la mémoire en référence au passé, de s'engager dans la pratique du présent et de concevoir une utopie créatrice par rapport à l'avenir. Un triple mouvement, certes, qui implique une culture de responsabilité. C'est dire que la reconstruction exige un engagement et une réflexion approfondie sur la crise africaine pour mobiliser les consciences et les imaginations. Elle nécessite une éthique politique qui puisse fonder le projet de bâtir une nouvelle société sur les bases de l'humain en s'inspirant de l'Evangile. Un projet ambitieux et audacieux est urgent pour développer une éthique de créativité et d'inventivité à caractère responsable.²³⁵ C'est un outil à façonner pour faire sortir de la détresse tout un continent enfoncé dans une situation tristement dramatique.

Dans sa réflexion théologique qui se veut être une contribution pour une société en désarroi, Kā Mana s'inspire largement du modèle biblique. Ainsi, il prend appui sur la façon dont Dieu Lui-même a orienté et géré les crises de l'humanité²³⁶ avec, chaque fois, une sortie favorable pour l'homme. Sous ce modèle divin, l'éthique du Christianisme se dégageant de la révélation biblique doit inciter la conscience africaine à s'engager dans une logique visant à sortir de la crise.²³⁷ Doté de la responsabilité créatrice, l'homme a toute capacité pour

l'éthique de la reconstruction. À ce propos, lire Jean-Marc Ferry, *L'Éthique reconstructive* (Paris : Editions du Cerf, 1996).

²³⁴ Ibid., 89-90.

²³⁵ Ibid., 113-119 ; Kungua, *Panorama de la théologie négro-africaine contemporaine*, 96.

²³⁶ Kā Mana, *Théologie africaine pour temps de crise*, 119-182 ; Kungua, *Panorama de la théologie négro-africaine contemporaine*, 98. Pour exemples, l'auteur mentionne la crise au cœur du jardin du monde (Adam et Eve : Gn 3, 1-19), celle de la responsabilité fraternelle (Caïn et Abel : Gn 4, 1-12), de la ruine de l'homme seul (la tour de Babel : Gn 11, 1-9), du déluge (Gn 6, 5-21), du peuple hébreu en Egypte (au temps de l'exode) et la crise interne du peuple d'Israël (institutionnalisation et immobilisme de la vie religieuse d'après l'exil).

²³⁷ Kā Mana, *Théologie africaine pour temps de crise*, 127-128. Pour l'auteur, la perspective de la théologie de la reconstruction relève plus de l'ordre de l'éthique du Christianisme dont le terrain est celui de

imaginer une issue honorable d'une situation précaire endurée par sa société. À la suite du Christ, cette théologie de la reconstruction suppose d'être toujours prêt à « dénoncer l'idolâtrie du pouvoir inhumain, de l'argent, de la race, de l'ethnie ou du savoir » et de voir en tout homme une personne dont la dignité lui vient directement de Dieu.²³⁸ Cette démarche amène l'homme africain à réaliser qu'il est intégralement membre de la grande famille de Dieu dans laquelle il doit s'épanouir grâce à sa propre participation harmonisée avec celle des autres.

3.4.7 UN SOUCI ECCLÉSIOLOGIQUE : L'ÉGLISE FAMILLE DE DIEU

Exception faite au doublet formé par le souci de l'unité et de la continuité faisant partie de la tradition africaine très ancienne, d'autres thèmes majeurs du discours théologique africain présentés jusqu'ici²³⁹ ont, d'une façon ou d'une autre, évolué dans un contexte spécifique faisant référence aux situations d'injustice. Il n'en est pas de même du souci ecclésiologique, ou de l'Eglise famille de Dieu, qui prend naissance à partir d'un besoin pastoral et qui se développe en s'enrichissant d'une dimension théologiquement structurée. Pour évoquer l'origine et le développement de cette métaphore d'Eglise famille dans la théologie africaine, il faut remonter au franciscain belge Tempels, un des premiers à l'avoir utilisé au Congo avant le Concile Vatican II. Pour lui et selon les témoignages à son égard, l'Eglise est une famille, la *Jamaa* en Swahili.²⁴⁰ En plus de cette dimension pastorale de l'*Eglise-Jamaa* explorée par ce missionnaire infatigable au milieu de ses ouailles Baluba, l'Eglise burkinabé a étudié l'aspect théologique pour élaborer systématiquement et progressivement une ecclésiologie d'une Eglise famille de Dieu dès 1977.²⁴¹ En réalité, le

l'humain qui se dégage de la révélation biblique (utopie du royaume de Dieu) que du domaine de son contenu dogmatique en tant que principes et système de pensée philosophique ou théologique.

²³⁸ Kungua, *Panorama de la théologie négro-africaine contemporaine*, 98-99.

²³⁹ Entendons ici le souci de l'identité, de la libération, de la reconstruction et la dimension christocentrique sous l'angle de « l'école théologique d'Afrique occidentale. »

²⁴⁰ Tempels, *Notre rencontre*, 26-27, 37 ; Willy De Craemer, *The Jamaa and the Church. A Bantu Catholic Movement in Zaïre* (Oxford: The Clarendon Press, 1977), 11-12 ; Augustin Bishwende Ramazani, *Eglise famille de Dieu. Esquisse d'ecclésiologie africaine* (Paris: L'Harmattan, 2001), 21-22 ; Marcel Mukadi, "L'Eglise famille de Dieu face au tribalisme en Afrique. Une ecclésiologie de la rencontre" (Unpublished Doctoral Dissertation, Faculty of Theology, K.U.Leuven, 2005), 95. Mukadi est d'avis que l'usage de l'expression Eglise famille de Dieu par Tempels se situe entre 1950 et 1960. Il évoque la possibilité pour Tempels d'avoir été au courant des publications de Joseph Malula, dont le « Foyer heureux » qui date de 1951. Un point commun fondamental qu'on peut reconnaître à ces deux pasteurs est que « la famille reste le nœud de la société et de l'Eglise. » Il importe beaucoup qu'on soit une famille ou la *Jamaa* qui incarne la réalité de « l'unité, de la communion et de la fraternité, » autrement dit, une « vraie famille de Dieu. » L'aspect pastoral prédomine dans l'usage de l'expression. Selon le témoignage recueilli par Willy De Craemer, Tempels parlait de la *Jamaa* comme une fraternité, une famille et une Eglise.

²⁴¹ Anselme Titianma Sanon, "Mise en place d'une Eglise famille," dans *Les évêques d'Afrique parlent (1969-1991). Documents pour le Synode africain*, eds. Maurice Cheza, Henri Derroitte et René Luneau (Paris: Centurion, 1992), 96-97 ; Efoé-Julien Pénoukou, "Introduction théologique. Chemins d'Eglise en Afrique," dans *Les évêques d'Afriques parlent (1969-1991). Documents pour le Synode africain*, eds. Maurice Cheza, Henri Derroitte et René Luneau (Paris: Centurion, 1992), 21 ; Ndongala, *Pour des Eglises régionales en Afrique*, 56 ; Ramazani, *Eglise famille de Dieu*, 23-26 ; Mukadi, "L'Eglise famille de Dieu face au tribalisme en Afrique," 95 ; Francis Appiah-Kubi, *L'Eglise, famille de Dieu. Un chemin pour les Eglises d'Afrique* (Paris: Karthala, 2008), 92-99 ; Mulindahabi, "Vers une éthique de reconstruction du tissu social africain," 12. La période entre 1975 et 1977 est fondamentale pour l'Eglise burkinabé. À la suite de Ndongala, Ramazani et Appiah-Kubi en offrent des détails intéressants. Après la célébration du 75^{ème} anniversaire de son évangélisation en 1975, cette Eglise organisa une enquête en 1976 pour déterminer le modèle d'Eglise à former. Lors de la présentation des résultats

fond reste commun et le même dans la mesure où ces deux initiatives se rencontrent pour mettre l'accent sur la « communion, la fraternité et les lieux familiaux » en tant que valeurs positives de la famille africaine traditionnelle.²⁴² Le thème de la fraternité va jouer un rôle capital car il concourt à l'harmonie des relations au sein d'une famille. Dans cette perspective, l'ouvrage de Michel Dujarier s'impose puisqu'il systématise une théologie de l'Eglise fraternité.²⁴³ Se référant au premier chapitre de ce livre en rapport avec les origines de ce concept-clé, Appiah-Kubi considère que cette Eglise qui s'appelle fraternité ou encore communauté de frères et sœurs constituerait, en dernière analyse, une famille.²⁴⁴ Dans l'histoire de l'Eglise africaine, il y a donc moyen de remarquer cette relation étroite entre l'Eglise famille et l'Eglise fraternité. Si la notion d'Eglise famille est antérieure au processus synodal africain, il faut rappeler que c'est ce premier Synode qui l'a réaffirmé après un long chemin. En outre, elle n'est pas l'originalité de ce processus synodal mais son aboutissement.

Absente dans les *Lineamenta* du premier Synode pour l'Afrique, cette image de l'Eglise famille de Dieu fut récupérée à partir de l'*Instrumentum Laboris* qui l'estime la mieux applicable à l'Afrique.²⁴⁵ Au moment des assises dudit Synode, elle attire l'attention particulière du cardinal rapporteur. Pour lui, cette métaphore est plus significative car elle exprime à la fois « les profondes valeurs chrétiennes et africaines de communion, de fraternité, de solidarité et de paix. »²⁴⁶ Le message final et les propositions célèbrent son triomphe. Les Eglises d'Afrique et ses membres forment, désormais, la famille de Dieu. « Un même sang » de Jésus Christ est en circulation dans leurs « artères. »²⁴⁷ De façon plus explicite, c'est l'Exhortation Apostolique *Ecclesia in Africa* qui consacre officiellement cette expression de « l'idée-force de l'Eglise famille de Dieu, » une métaphore plus « appropriée de la nature de l'Eglise » pour le continent et qui « met l'accent sur l'attention à l'autre, la solidarité, la chaleur des relations, l'accueil, le dialogue et la confiance. »²⁴⁸

en 1977, les évêques optent pour une nouvelle orientation pastorale en considération des avis des chrétiens. Ainsi, décidèrent-ils de bâtir une Eglise famille. Il paraît que l'un des facteurs déterminants fut l'éclatement d'une crise scolaire survenue entre les années 1964-1969 qui mettait les relations Eglise-Etat sous haute tension dans le pays. Cette crise réveilla la conscience ecclésiale des laïcs qui avaient été maintenus dans la passivité par une ecclésiologie pyramidale. Pour mettre fin à ce conflit, les évêques avaient choisi en avril 1969 de remettre les écoles privées catholiques aux mains du gouvernement.

²⁴² Mukadi, "L'Eglise famille de Dieu face au tribalisme en Afrique," 95.

²⁴³ Michel Dujarier, *L'Eglise fraternité. Les origines de l'expression 'adelphotès-fraternitas' aux trois premiers siècles du Christianisme* (Paris: Editions du Cerf, 1991).

²⁴⁴ Appiah-Kubi, *L'Eglise, famille de Dieu*, 13-14. Voir aussi Dujarier, *L'Eglise fraternité*, 17-22.

²⁴⁵ Synode des évêques, *L'Eglise en Afrique et sa mission évangélisatrice vers l'An 2000. "Vous serez mes témoins" (Ac 1, 8). Instrumentum Laboris* (Cité du Vatican: Libreria Editrice Vaticana, 1993), no. 25.

²⁴⁶ Hyacinthe Thiandoum, "Rapport introductif du cardinal Hyacinthe Thiandoum," dans *Le Synode africain. Histoires et textes*, éd. Maurice Cheza (Paris: Karthala, 1996), no. 3, 8 ; Hyacinthe Thiandoum, "Second rapport du cardinal Thiandoum. Rapport de synthèse des interventions orales et écrites des pères synodaux, présenté par le cardinal Thiandoum, rapporteur général de l'Assemblée spéciale pour l'Afrique du synode des évêques," dans *Le Synode africain. Histoires et textes*, éd. Maurice Cheza (Paris: Karthala, 1996), no. 3. D'autres évêques en parlent aussi lors des assises du Synode mais sans beaucoup d'élaboration sur le thème. Voir à ce propos Mulindahabi, "Evaluation éthique de l'exhortation apostolique post-synodale 'Ecclesia in Africa'," 75-76.

²⁴⁷ Synode des évêques, "Message final du Synode des évêques d'Afrique. Christ est vivant : Nous vivrons," dans *Le Synode africain. Histoires et textes*, éd. Maurice Cheza (Paris: Karthala, 1996), no. 24-25 ; Synode des évêques, "Les 64 propositions," dans *Le Synode africain. Histoires et textes*, éd. Maurice Cheza (Paris: Karthala, 1996), no. 8.

²⁴⁸ Jean Paul II, *Ecclesia in Africa*, no. 63, 85.

De prime abord, il faut constater que la notion de famille, mise à l'honneur par le Synode, est une réalité de la culture africaine qui reconnaît la chaleur humaine de la famille large et l'autorité sous forme de service.²⁴⁹ Par ailleurs, comme le montrent les études, le concept de famille fait aussi partie d'une ecclésiologie largement développée par le Concile Vatican II qui, entre autres, mentionne également la fraternité, la communion, l'unité et la solidarité.²⁵⁰ Le processus synodal, qui se cherchait un modèle adéquat, a donc puisé et il s'est inspiré de cette riche tradition. En ce sens, il est juste d'affirmer que la réémergence de la métaphore de l'Eglise famille de Dieu est à situer dans les grands acquis dudit Concile et que le Synode pour l'Afrique en constitue « une réception en acte. »²⁵¹ À bien des égards, le patrimoine de la tradition africaine se rapproche de celui du Concile en ce qui concerne les valeurs de la famille, ce qui rend service au Synode.

Sans doute, le premier Synode pour l'Afrique a été un événement historique qui a reconnu les efforts de réflexion dans le domaine de l'ecclésiologie d'une Eglise famille et qui a officiellement promu cette piste de la théologie africaine. Ceci est d'autant plus vrai que, à la fin dudit Synode, ses membres ont ressenti et manifesté le désir de voir les théologiens se consacrer à la tâche pour élaborer une théologie de l'Eglise famille qui puisse dégager toutes les richesses de ce modèle tout en montrant sa complémentarité avec d'autres images de l'Eglise.²⁵² Suite à cet appel lancé par les hautes instances de l'Eglise, il est heureux de remarquer qu'une réponse positive a rapidement surgi, avec une série de recherches et de publications en la matière.²⁵³ Sur ce point, il faut s'émerveiller face à ce record en rapidité et une analyse approfondie de la semaine théologique de Kinshasa. En effet, deux mois seulement après la publication de l'Exhortation Apostolique *Ecclesia in Africa*, les travaux de cette semaine furent consacrés au binôme Eglise famille/Eglise fraternité pour dégager les contours anthropologiques, bibliques, historiques et pastoraux de la famille.²⁵⁴ Face aux

²⁴⁹ Joseph Healey and Donald Sybertz, *Towards an African Narrative Theology* (Nairobi: Paulines Publications-Africa, 1996), 145 ; Mukadi, "L'Eglise famille de Dieu face au tribalisme en Afrique," 90-92, 96.

²⁵⁰ Dominique Nothomb, "L'Eglise famille: Concept-clé du Synode des évêques pour l'Afrique," *Nouvelle Revue Théologique* 117, no. 1 (1995): 44-45 ; Mukadi, "L'Eglise famille de Dieu face au tribalisme en Afrique," 92-94 ; Appiah-Kubi, *L'Eglise, famille de Dieu*, 31-46 ; Mulindahabi, "Vers une éthique de reconstruction du tissu social africain," 9-10. Alors que Nothomb s'intéresse plus à l'inventaire de l'usage du concept Eglise famille dans les documents conciliaires, Appiah-Kubi en fait une étude herméneutique en le complétant. Ainsi pour le premier, l'expression Eglise famille apparaît quatre fois dans *Lumen Gentium* (no. 6, 28, 51), huit fois dans *Gaudium Spes* (no. 32, 40, 43, 50, 90), deux fois dans *Unitatis Redintegratio* (no. 2, 4), une fois dans *Presbyterorum Ordinis* (no. 6) et une fois dans *Ad Gentes* (no. 1). Appiah-Kubi en ajoute quatre endroits laissés de côté à savoir *Lumen Gentium* (no. 32), *Gaudium et Spes* (no. 42), *Christus Dominus* (no. 16) et *Apostolicam Actuositatem* (no. 8).

²⁵¹ Appiah-Kubi, *L'Eglise, famille de Dieu*, 307. Voir aussi Claude Geffre, "En marge du Synode africain," dans *Inculturation et conversion. Africains et Européens face au Synode des Eglises d'Afrique*, éd. Joseph Ndi-Okalla (Paris: Karthala, 1994), 55-57.

²⁵² Synode des évêques, "Les 64 propositions," no. 8 ; Jean Paul II, *Ecclesia in Africa*, no. 63.

²⁵³ Signalons à titre illustratif, Facultés Catholiques de Kinshasa, eds., *Eglise famille, Eglise fraternité. Perspectives post-synodales. Actes de la XX^{ème} semaine théologique de Kinshasa du 26 novembre au 2 décembre 1995* (Kinshasa: Facultés Catholiques de Kinshasa, 1997) ; Agbonkhianmeghe E. Orobator, *The Church as Family. African Ecclesiology in Its Social Context* (Nairobi: Paulines Publications-Africa, 2000) ; Ramazani, *Eglise famille de Dieu* ; Mukadi, "L'Eglise famille de Dieu face au tribalisme en Afrique" ; Roger Hounghbedji, *L'Eglise famille de Dieu en Afrique selon Luc 8, 19-21. Problèmes de fondements* (Abidjan: UCAO, 2008) ; Appiah-Kubi, *L'Eglise, famille de Dieu*.

²⁵⁴ Facultés Catholiques de Kinshasa, eds., *Eglise famille, Eglise fraternité*. À titre de rappel, l'Exhortation est rendue publique le 14 septembre 1995 à Yaoundé. La 20^{ème} semaine théologique de Kinshasa est organisée du 16 novembre au 2 décembre 1995. Analysant les approches de la famille, cette semaine

problèmes actuels du continent, la nouvelle ecclésiologie cherche à les résoudre en recourant aux apports et aux valeurs de la famille. Du moment où les disciples du Christ forment une seule et unique famille, les questions liées à la justice, la réconciliation et la paix peuvent être résolues avec les principes de la solidarité et de la fraternité. L'éthique de la reconstruction d'une société africaine en crise devient possible en acceptant l'altérité de l'autre avec qui on forme une seule famille humaine et avec qui on peut cheminer en vue d'un épanouissement commun. Par ailleurs, la fraternité dans le Christ implique nécessairement une dimension de la paternité divine. Ce dernier aspect s'impose. En soulignant le sens de la filiation participative du genre humain à la nature divine, la théologie africaine sous l'angle de l'ecclésiologie d'une Eglise famille de Dieu serait enrichie.²⁵⁵ À côté de la fraternité en Christ, en effet, c'est aussi cette filiation qui fait que l'humanité forme une seule famille dont les membres sont invités à renouveler leurs relations pour imiter l'harmonie du modèle trinitaire. Amaury Begasse De Dhaem exprime cette réalité en montrant que la théologie de la filiation implique les deux principaux mystères de la foi chrétienne, nommément la Trinité et l'Incarnation, par lesquels Dieu se révèle comme communion de personnes et comme celui qui prend chair de sa créature. En définitive, leur relation fonde une fraternité de tous les enfants de Dieu qui ont en commun la même dignité, le même sang, la même chair et qui partagent le même droit de se réunir autour de sa table.²⁵⁶ Là se trouve le défi d'une Eglise famille qui doit s'efforcer jour après jour de cultiver cette relation fraternelle.

théologique est persuadée que la famille africaine est une cellule vitale de base, un paradigme sociopolitique et un lieu d'humanité où sont vécues la solidarité, la fraternité et la communion. Une nuance est établie entre la famille nucléaire dite restreinte (formée de père, mère et enfants) et la famille élargie (ou la grande famille) dans le sens traditionnel qui inclut tous les descendants d'un clan et qui a un sens profond quand on parle de famille en Afrique. Une Eglise famille initiatrice d'une vie nouvelle trouve les bases solides sur lesquelles elle peut s'établir dans la famille africaine. Parlant spécifiquement de la famille comme lieu d'humanité qui implique la valeur et le respect de la vie, Moendo-Lenoir nous avertit à propos d'une tentation comparatiste quand on évoque la famille africaine. Souvent, la tendance est de surévaluer les vertus de la famille traditionnelle par rapport à celles de la famille moderne. La première est parfois privilégiée en raison « de sa stabilité, de sa cohésion, de sa conception de la protection et de sa transmission des valeurs fondamentales. » On oublie souvent ses lacunes comme « la précocité du mariage » et les injustices liées au statut de la femme et des enfants. La famille moderne est positivement « épinglée à partir de son émancipation, [...] de son instruction et de son esprit d'ouverture. » Négativement, elle est vue à partir de « son instabilité, indiscipline et laxisme. » À vrai dire, il y a des valeurs comme des défauts dans les deux cas. Il est, dès lors, nécessaire de relever les déficiences de l'une et de l'autre pour « les dépasser et d'évoluer vers une véritable humanité. » Voir à ce propos Bernadette Nimy Moendo-Lenoir, "La famille africaine, lieu d'humanité (valeur et respect de la vie)," dans *Eglise famille, Eglise fraternité. Perspectives post-synodales. Actes de la XX^{ème} semaine théologique de Kinshasa du 26 novembre au 2 décembre 1995*, eds. Facultés Catholiques de Kinshasa (Kinshasa: Facultés Catholiques de Kinshasa, 1997), 106-107.

²⁵⁵ Ramazani, *Eglise famille de Dieu*, 180-183 ; Appiah-Kubi, *L'Eglise, famille de Dieu*, 15-18. La symbolique familiale et la fraternité ont une étroite relation. La 20^{ème} semaine théologique de Kinshasa en souligne la pertinence dans les recommandations finales. Voir à ce propos Facultés Catholiques de Kinshasa, eds., *Eglise famille, Eglise fraternité*, 385-386. Alors que Ramazani insiste sur la fraternité comme fondement de la famille de Dieu, Appiah-Kubi lui lance un défi sans une élaboration théologique en soulignant uniquement que « ce n'est pas seulement notre fraternité dans le Christ qui fonde la symbolique familiale. » C'est aussi par notre filiation que nous constituons une famille d'autant plus que nous naissons en tant que fils et filles et non avant tout comme frères et sœurs.

²⁵⁶ Amaury Begasse De Dhaem, "La 'théologie de la filiation' de Joseph Wresinski. L'Esprit lui-même témoigne avec notre esprit que nous sommes enfants de Dieu' (Rm 8, 16)," *Nouvelle Revue Théologique* 134, no. 1 (2012): 41-43. Pour l'approfondissement de la théologie de la filiation, lire avec intérêt le livre du même auteur et surtout à partir du 5^{ème} chapitre. Voir Amaury Begasse De Dhaem, *Théologie de la filiation et universalité du salut. L'anthropologie théologique de Joseph Wresinski*, Coll. Cogitatio Fidei 277 (Paris: Editions du Cerf, 2011).

3.5 AU-DELÀ DES THÉORIES ET THÈMES, UNE FORMULATION D'UNE ÉTHIQUE DE LA VIE

Jusqu'à présent, dans ce chapitre, nous avons retracé les grandes lignes de l'expérience du Christianisme lors de la troisième phase de l'évangélisation de l'Afrique, en abordant différentes théories et quelques grands thèmes qui l'ont caractérisé. Nous avons noté l'évolution de la théologie africaine avec la volonté de démasquer les abus du système colonial et de dépasser les lacunes du discours missionnaire. Parti des initiatives lointaines entreprises par les pères de la négritude, nous sommes arrivés à un paramètre incontournable qui est l'Eglise famille de Dieu, dans l'actuelle ecclésiologie africaine. La démarche a été délicate, longue et exigeante de la part des protagonistes. Au-delà de ces efforts pertinents, il nous semble important de formuler une éthique indispensable pour cette Eglise famille, appelée à œuvrer à la reconstruction du tissu social africain plongé dans une crise quasi généralisée. Les défis actuels de la société font ressortir le besoin impératif d'une éthique de la vie privilégiant les dimensions prophétique, sapientielle, écologique et inventive.

3.5.1 POUR UNE ÉTHIQUE DE LA VIE À CARACTÈRE PROPHÉTIQUE

Parmi les différents concepts bibliques qui méritent une attention particulière dans la situation que traverse l'Afrique, celui de prophète nous paraît prépondérant car il est fondamental pour l'éthique en faveur de la vie menacée. Mais avant tout, précisons la terminologie pour éviter les équivoques.

Nous partons d'une présupposition selon laquelle, prophétie ne signifie pas une sorte de prédiction du futur. Par contre, elle est une interprétation des événements relatifs à l'histoire de l'homme du fait qu'elle s'intéresse à leur explication en se tournant vers le passé et en pronostiquant le futur. En cette qualité d'interprétation, dès lors, elle privilégie le discernement sur base de la séquence des événements du passé pour proposer une perspective d'avenir. Elle adopte le langage de l'histoire en vue d'une appréhension des ruptures qui se suivent dans le temps. En conséquence, le prophète n'est ni un rêveur, ni un flatteur des puissants, ni un visionnaire sensationnel. Il est plutôt un réaliste, un envoyé de Dieu. Sans réponses magiques aux questions et aux différentes situations de sa société, il refuse l'idolâtrie et l'idéologie prétendument officielles pour parler en faveur de la conversion en vue de l'avènement d'un monde nouveau. Par son message, il devient une personne qui édifie, exhorte et console la communauté.²⁵⁷ Par extension, le prophète chrétien n'est nullement un

²⁵⁷ Michaël Amaladoss, "La mission comme prophétie," *Spiritus* 33, no. 128 (1992): 265-268 ; Léonard Kinkupu Santedi, "La mission prophétique de l'Eglise famille de Dieu en Afrique. Perspectives post-synodales," dans *Une théologie prophétique pour l'Afrique. Mélanges en l'honneur des professeurs Dosithée Atal Sa Angang et René De Haes*, eds. Léonard Kinkupu Santedi et André Mukenge Kabasélé (Kinshasa: Facultés Catholiques de Kinshasa, 2004), 328-329 ; Etienne Bediwegi Ung'eyowun, "Le profil de Jérémie comme prophète," dans *Une théologie prophétique pour l'Afrique. Mélanges en l'honneur des professeurs Dosithée Atal Sa Angang et René De Haes*, eds. Léonard Kinkupu Santedi et André Mukenge Kabasélé (Kinshasa: Facultés Catholiques de Kinshasa, 2004), 40-41 ; André Mukenge Kabasélé, "Prophétie et engagement politique en Jérémie. Eléments pour une actualisation," dans *Une théologie prophétique pour l'Afrique. Mélanges en l'honneur des professeurs Dosithée Atal Sa Angang et René De Haes*, eds. Léonard Kinkupu Santedi et André Mukenge Kabasélé (Kinshasa: Facultés Catholiques de Kinshasa, 2004), 27-28 ; Léonard Kinkupu Santedi, "Quelle théologie pour quelle évangélisation en Afrique," dans *L'avenir de l'activité missionnaire 'Ad Gentes'. Perspectives pour le XXI^{ème} siècle*, éd. Tharcisse Tshibangu (Kinshasa: Médiaspaul, 2005), 404-405 ; Léonard Kinkupu Santedi, *Les défis de l'évangélisation dans l'Afrique contemporaine* (Paris: Karthala, 2005), 99-100. Santedi, "Introduction," xii-xiii.

devin, ni un magicien, ni un féticheur. Sans aucune prétention de prédire l'avenir, il est l'homme du présent en mesure d'ouvrir de nouvelles perspectives à la lumière de l'Évangile. Membre de la communauté, il s'efforce avec les autres membres de discerner la volonté de Dieu dans le présent. Souvent perçu comme une personne qui dérange, sa mission vise à construire une société harmonieuse.²⁵⁸ L'Afrique a considérablement besoin de personnes de cette stature qui peuvent lui proposer une éthique de la vie au visage prophétique.

Grâce à ses capacités d'interprétation, le prophète est bien placé pour œuvrer en faveur d'une telle éthique dont la première tâche est de dénoncer la culture de la mort. Par là, il faut entendre un combat à mener contre le mécanisme du néolibéralisme sauvage, qui a instauré une forme d'appauvrissement des populations africaines, et contre les aberrations liées à l'idéologie du progrès. L'objet n'est pas de s'opposer à l'esprit du progrès, mais d'en reconnaître les limites, raisonnablement. Nous conviendrons qu'une croissance strictement économique mal gérée et non orientée aboutit nécessairement à un drame humanitaire, alimentaire et environnemental. Au lieu de favoriser la vie, une telle croissance conduit facilement à la mort.²⁵⁹ Confrontée à ce défi, une éthique prophétique doit viser à démasquer les mythes et les ambiguïtés qui se cachent derrière les concepts de progrès et de développement.²⁶⁰ Bien souvent, les discours politiques énoncent la dimension positive que renferment ces termes tout en dissimulant leurs aspects négatifs et la souffrance imposée à tant de gens, surtout lorsque la personne humaine est bafouée. Sans doute, le mieux, peut-être, est d'opposer la mondialisation humaine à celle du capital en promouvant l'esprit et les vrais facteurs du développement humain durable tels que l'accès à l'éducation, au service de santé, à l'eau potable, à la nourriture et à une habitation décente. Pour une société africaine dans laquelle la pauvreté est devenue un mal presque chronique, l'éthique prophétique prendrait le devant pour dénoncer la barbarie économique et les forces destructrices de la vie qui en résultent. Dans cette perspective, le message prophétique, à la lumière de la foi chrétienne, agirait comme ferment authentique de lutte contre toute oppression d'ordre politique ou économique dans le contexte d'une mondialisation institutionnalisant les injustices sociales et la marginalisation des peuples. Le champ de la pensée et de l'action est ouvert pour repenser la mondialisation économique en vue d'en concevoir les alternatives.²⁶¹ Probablement plus que d'autres, le prophète est habilité à inspirer une nouvelle stratégie à adopter.

La société africaine est marquée par les promesses manquées du temps des indépendances, par des succès des systèmes de développement et de démocratisation. Eu égard à cette déception, l'éthique prophétique peut et doit imaginer un autre modèle de vie pour l'avenir. Ne pas s'atteler à cette noble tâche serait une façon indirecte de parrainer la

²⁵⁸ Paulin Poucouta, *L'Eglise dans la tourmente. La mission dans l'Apocalypse* (Limete-Kinshasa: Editions L'Épiphanie, 1996), 82. Voir aussi Santedi, "Quelle théologie pour quelle évangélisation en Afrique," 405.

²⁵⁹ Santedi, "Quelle théologie pour quelle évangélisation en Afrique," 405.

²⁶⁰ Ela, *Quand l'Etat pénètre en brousse*, 24-30. Du concept de « primitif » des 18-19^{ème} siècles, on est passé à celui du « sous-développé » au 20^{ème} siècle. La « mission civilisatrice » a justifié le besoin du progrès et de la croissance économiques. Elle a ainsi engendré de nouvelles idéologies de la coopération et de l'aide au développement dans lesquelles le sous-développement devient le « miroir fidèle des pays de l'hémisphère Nord » pour se rendre compte des écarts entre les pays. Souvent, on a l'impression que « le développement est le seul sujet » à aborder dans le discours politique en Afrique comme si d'autres thèmes n'avaient aucune valeur.

²⁶¹ Paulin Poucouta, "Afrique, quelles alternatives à la mondialisation?," *Spiritus* 43, no. 166 (2002): 45-46 ; Santedi, "Quelle théologie pour quelle évangélisation en Afrique," 406-407.

culture de la mort et, aussi, se refuser à faire partie des constructeurs d'un monde viable pour tous.²⁶² La complexité du monde contemporain et ses nouveaux défis signent l'entrée dans une phase qui appelle une lucidité demandant d'abandonner toute attitude de résignation fataliste et de se distancer des promesses d'un paradis merveilleux dans lequel on puiserait des solutions préfabriquées. Le salut intégral de l'homme africain et de sa société est à obtenir au prix d'un renoncement et d'un rejet de la solution miracle souvent prônée par les nouveaux mouvements religieux et les sectes. Il est temps de privilégier une logique où chaque personne assume ses responsabilités d'humanisation dans l'effort de bâtir une famille plus humaine, solidaire, juste et fraternelle.²⁶³ Dans ce sens, il est nécessaire pour l'homme africain de s'investir pour « une éthique de responsabilité qui lui permette d'assumer honnêtement ses réussites » et de « regarder en face ses échecs » sans obligatoirement faire recours aux boucs émissaires du monde extérieur.²⁶⁴ C'est à ce prix seulement qu'une éthique prophétique ouvrira une brèche et une porte pour un avenir meilleur.

Bien sûr, une démarche qui dénoncerait la culture de la mort à elle seule ne suffirait pas. Faut-il encore que l'éthique prophétique adopte une stratégie qui soit à mesure de promouvoir et d'annoncer la culture de la vie. Pour ce faire, il y a une nécessité de découvrir le vrai visage du Dieu de la révélation qui n'est pas neutre. C'est la mission du prophète de proclamer un Dieu d'amour, solidaire de ceux qui luttent pour sortir des conditions déshumanisantes, un Dieu qui libère son peuple et rétablit sa dignité, un Dieu qui n'est pas sourd à l'appel du malheureux, qui fait droit aux opprimés et qui est en faveur des pauvres.²⁶⁵ En outre, il annonce ce Dieu du Magnificat (Lc 1, 46-55) que célèbre Marie et dont elle découvre la permanence de l'action dans l'histoire humaine. Ce Dieu à proclamer est miséricordieux, ami des humbles et trésor des pauvres.²⁶⁶ Conscient de cette réalité, le prophète est amené à interpeller les autorités politiques et la communauté toute entière pour rappeler la sacralité de la personne humaine. À ce titre, le devoir majeur de la société est de garantir les conditions d'épanouissement à tous ses membres. En corollaire, chaque individu doit s'engager en faveur de la justice et de la paix, paramètres incontournables pour bâtir une société viable et fraternelle. À ce niveau, l'éthique prophétique se doit d'inviter chacun à s'investir pour l'avènement de ce royaume d'amour. C'est l'exigence du présent et non une option à reléguer au futur même s'il ne faut pas oublier que ce règne est doté d'une dimension eschatologique et que sa perfection n'est pas de ce monde.²⁶⁷ Il s'agit de « retrouver l'audace » du message chrétien pour être au service du pauvre opprimé en osant revendiquer

²⁶² Ela, *Ma foi d'africain*, 130-131 ; Poucouta, "Afrique, quelles alternatives à la mondialisation?," 41-42 ; Santedi, "Quelle théologie pour quelle évangélisation en Afrique," 407.

²⁶³ Léonard Kinkupu Santedi, "'Hors du monde point de salut'. Réflexions sur le salut chrétien en Afrique à l'heure de la mondialisation," dans *Repenser le salut chrétien dans le contexte africain. Actes de la XXIII^{ème} semaine théologique de Kinshasa du 10 au 15 mars 2003*, éd. Facultés Catholiques de Kinshasa (Kinshasa: Facultés Catholiques de Kinshasa, 2004), 176 ; Santedi, "Quelle théologie pour quelle évangélisation en Afrique," 408-409.

²⁶⁴ Athanase Kakule Waswandi, "L'Eglise famille, initiatrice d'une vie nouvelle," dans *Eglise famille, Eglise fraternité. Perspectives post-synodales. Actes de la XX^{ème} semaine théologique de Kinshasa du 26 novembre au 2 décembre 1995*, éd. Facultés Catholiques de Kinshasa (Kinshasa: Facultés Catholiques de Kinshasa, 1997), 318-319.

²⁶⁵ Ela, *Ma foi d'africain*, 133-140 ; Ela, *Repenser la théologie africaine*, 225-227.

²⁶⁶ Ela, *Repenser la théologie africaine*, 228-231 ; Santedi, "Quelle théologie pour quelle évangélisation en Afrique," 409.

²⁶⁷ Santedi, "Quelle théologie pour quelle évangélisation en Afrique," 409-411.

sa dignité et sa créativité, en luttant pour sa libération et en étant solidaire avec une foule nombreuse qui désire sortir des conditions de la mort pour passer à celles de la vie. C'est dire que le prophète est obligé de s'impliquer dans le processus de transformation de la société.²⁶⁸ En définitive, l'engagement en faveur de la vie est un combat du présent qui ouvre les perspectives d'un avenir plus harmonieux. Et c'est là que l'éthique prophétique doit se positionner pour suggérer une nouvelle orientation et un nouveau modèle de la société africaine.

Sans doute, la complexité de la mission du prophète commande un esprit d'humilité. Malgré ses potentialités, l'éthique prophétique doit accepter ses limites. En apportant sa contribution, elle doit renoncer à toute attitude triomphaliste. Ses tenants sont obligés d'être humbles et de cultiver un esprit d'écoute. Par ailleurs, ils ne sont ni de simples transmetteurs, ni des hauts parleurs. Ils doivent rester conscients que le message annoncé les concerne aussi. Tout en témoignant dans les limites de leurs possibilités de ce qu'ils expérimentent, ils sont appelés à se situer du côté des marginalisés pour les aider à rétablir leur dignité de personne humaine. Ce choix est à la fois exigeant et nécessaire. C'est un acte courageux qui demande la force pour résister à la tentation des manœuvres des puissants corrompus de ce monde et pour lutter contre les formes d'avilissement comme l'esprit de la mendicité et de l'inattention à l'autre.²⁶⁹ Pour se référer à Poucouta, l'éthique prophétique devra assumer sa tâche d'« entretenir la flamme » d'une lumière allumée et de « rayonner » dans la société.²⁷⁰ Pour se renouveler, l'Afrique a besoin de l'apport des prophètes-témoins qui sont passionnés de Dieu.²⁷¹ En ce sens, le message de Paul VI reste actuel lorsqu'il estime que celui qui annonce l'Evangile doit d'abord commencer par s'évangéliser lui-même et que l'homme contemporain est plus disposé à écouter les témoins plus que les maîtres.²⁷² Il est urgent de se rendre compte que la crise de l'Afrique représente un défi majeur et une invitation à tous ceux qui se disent chrétiens, et donc prophètes en vertu de leur baptême, d'être au centre du témoignage et de l'action visant à sortir du drame. Certes, toujours est-il que le prophète serait inefficace s'il lui manquait l'esprit de sagesse.

3.5.2 POUR UNE ÉTHIQUE DE LA VIE À CARACTÈRE SAPIENTIEL

À côté de la prophétie, la sagesse est un autre thème privilégié de la Bible. Elle est du domaine de l'art de bien vivre et elle intervient dans l'élaboration des principes de l'action pour la bonne marche de la société. Elle surpasse le niveau de l'interprétation des événements pour favoriser l'ordre et l'harmonie. Elle trouve sa vraie place dans le combat mené pour la

²⁶⁸ Ela, *Repenser la théologie africaine*, 236-240.

²⁶⁹ Amaladoss, "La mission comme prophétie," 269 ; Santedi, "Quelle théologie pour quelle évangélisation en Afrique," 411-412.

²⁷⁰ Paulin Poucouta, *Lettres aux Eglises d'Afrique. Apocalypse 1-3* (Paris-Yaoundé: Karthala-UCAC, 1997), 176-180.

²⁷¹ Poucouta, *L'Eglise dans la tourmente*, 67-68.

²⁷² Paul VI, "Les laïcs dans l'Eglise. Audience générale du 2 octobre," *DC LXXI*, no. 1662 (1974): 852 ; Paul VI, "Exhortation Apostolique 'Evangelii Nuntiandi' sur l'évangélisation dans le monde moderne," *DC LXXIII*, no. 1689 (1976): no. 15, 41, [AAS 68 (1976), 13-15, 31-32]. Lire aussi Poucouta, *L'Eglise dans la tourmente*, 82-83 ; Amaladoss, "La mission comme prophétie," 269. Poucouta estime, non sans raison, qu'il ne faudra pas durcir les paroles du pontife romain comme si les maîtres ne sont plus nécessaires. On a toujours besoin de maîtres, de doctrines et de théories mais en tant que « supports et expressions du témoignage, de l'expérience de la foi, de la vie et des faits. »

qualité de la vie, notion qui exclut toute tendance égoïste pour imaginer la possibilité d'une communauté d'amour, fraternelle et juste.²⁷³ De cette considération et en sus de la mission prophétique, il est utile de penser à l'éthique sapientielle pour l'Afrique.

Dans un chapitre portant sur l'essai d'anthropologie négro-africaine, Mveng considère que l'expérience la plus fondamentale de l'homme est celle de la vie. Pour lui, les mythes et les légendes négro-africains révèlent le mystère de la vie et de la mort. L'homme est toujours à la recherche de son épanouissement et de la plénitude de sa vie. Comme sur le champ de bataille, son rôle dans l'univers est de mobiliser les alliés de cette vie contre ceux de la mort et de s'assurer d'une victoire triomphante.²⁷⁴ C'est dire qu'en Afrique, la vie apparaît comme un bien précieux à sauvegarder. Hélas, la réalité vécue sur ce continent depuis des années démontre qu'il y a un contraste. Avec tristesse, nous devons constater la grande capacité des africains à détruire la vie avec beaucoup de brutalité et d'atrocité. L'Afrique de la vie s'est malheureusement transformée en une terre de la mort suite au phénomène de la mondialisation qui s'appuie sur une idéologie à tendance dominante caractérisée par la recherche de l'intérêt excessif et du mépris de l'autre.²⁷⁵ Les guerres fratricides qui font rage ici et là sont toujours liées à la soif du pouvoir et à des intérêts économiques. Devant ces tragédies, une éthique à caractère sapientiel se présenterait comme une alternative crédible pour rétablir la situation et lutter en faveur de la qualité de la vie. Dans ce combat, elle doit s'attaquer à la démarche de la mondialisation qui a inversé l'ordre des valeurs en chosifiant la personne humaine et en instaurant le règne de l'avoir dans lequel l'être en tant que sujet a pratiquement perdu sa place. Une alternative post-capitaliste pertinente et crédible est celle qui propose un retour à l'ordre initial pour redonner à l'homme sa vraie place (Gn 1, 28). L'économie doit être au service de la personne humaine et non l'inverse. De cette façon, le droit à une vie en plénitude redeviendrait une norme fondamentale et la mesure de la citoyenneté mondiale.²⁷⁶ C'est là l'une des tâches de l'éthique sapientielle qui doit aider la société africaine à redécouvrir le sens et l'importance de la vie dans sa tradition.

Un autre aspect fondamental de l'éthique sapientielle à souligner est celui qui consiste à promouvoir la culture de l'altérité. Il est évident que, dans la société africaine, la personne humaine ne s'épanouit que dans la mesure où elle est enracinée dans un contexte communautaire. L'identité sociale prime sur l'individualité, et donc les réussites ou les échecs de l'individu dépendent beaucoup de la contribution et du soutien des membres de la communauté.²⁷⁷ L'africain se sent fier d'appartenir à un groupe. Pour une transmission adéquate de l'Évangile, nous remarquons avec satisfaction le choix décisif des évêques africains qui, dès 1974, insistent sur le fait que pour construire l'Eglise de ce continent, toute action pastorale doit se concevoir et se réaliser en se référant constamment à la vie des

²⁷³ Santedi, "Quelle théologie pour quelle évangélisation en Afrique," 412-413 ; Santedi, "Introduction," xiv-xv.

²⁷⁴ Mveng, *L'Afrique dans l'Eglise*, 7-18. Voir aussi Tempels, *La philosophie bantoue*, 5-6.

²⁷⁵ Poucota, "Afrique, quelles alternatives à la mondialisation?," 49.

²⁷⁶ Wim Dierckxsens, "L'alternative post-capitaliste," *Spiritus* 43, no. 166 (2002): 30-31 ; Santedi, "Quelle théologie pour quelle évangélisation en Afrique," 413-414 ; Santedi, "Introduction," xv.

²⁷⁷ John Mbiti, *African Religions and Philosophy* (London: Heinemann, 1979), 108-109 ; Jesse Ndwiga Kanyua Mugambi, *The African Heritage and Contemporary Christianity* (Nairobi: Longman Kenya Ltd, 1989), 135-136 ; Kabasélé, *Le Christianisme et l'Afrique*, 22-24. La célèbre synthèse de cette sagesse se trouvant dans l'ouvrage de Mbiti est formulée de la manière suivante: "*I am, because we are; and since we are, therefore I am.*"

communautés.²⁷⁸ Cette insistance sur le rôle de la communauté implique l'attention qui est réservée à autrui. Le combat en faveur de la qualité de la vie est pour tous les membres. Cette vision est en accord avec la foi chrétienne qui n'est ni repli sur soi-même, ni refus de rencontre, mais une invitation à aller vers l'autre et faire comme Jésus qui en fait sa priorité. Dans une société qui s'enfonce de plus en plus dans une « culture de cowboy » où l'autre est considéré comme un potentiel concurrent, un ennemi ou un terroriste déguisé, l'éthique sapientielle appelle à faire comprendre que le visage du prochain recommande la justice et représente un atout pour mieux vivre au sein d'une même communauté.²⁷⁹ L'avenir, comme dirait Emmanuel Lévinas, c'est l'autre. Envisager une relation saine dans l'avenir implique une ouverture à l'autre pour une vie sociale.²⁸⁰ Il est vrai, l'autre ou l'étranger peut être une source de menace du fait « qu'il est l'épiphanie de l'inconnu. » Il est difficile de connaître ses vraies intentions et sa présence impose une certaine responsabilité à celui qui l'accueille chez lui. Mais son côté positif est plus significatif par rapport à ces inquiétudes. Il est une chance dans le sens où il se révèle comme un potentiel « allié » ou « un ami éventuel. » Il est comme « l'air frais qui vient ventiler l'intérieur d'un système » ou encore « un souffre nouveau » et « une force de renouvellement. »²⁸¹ Dans un contexte où la mondialisation, sous son aspect économique, accentue le drame de la marginalisation et de la domination, l'éthique proposée ici, ouvre une possibilité pour concevoir et pour rendre réel le rêve de la fraternité universelle responsable dans lequel le partage et le respect des différences deviennent réalisables.²⁸² Le modèle trinitaire qui incarne la réciprocité ne peut qu'inviter à la lecture positive d'une mondialisation à visage humain se basant sur la réciprocité des cultures.²⁸³ En termes métaphoriques, il s'agit de donner une âme à ce phénomène. Au moment où le monde devient de plus en plus comme un village, il n'est pas inutile de proposer une sagesse qui favorise le vivre-ensemble dans l'harmonie au sein d'une famille universelle. L'autre étant plus une chance qu'une menace, l'inclure dans mon univers est une sagesse qu'il faut redécouvrir dans la tradition africaine.

Il va sans dire que les conditions préalables d'une famille à prétentions universelles résident essentiellement dans la bonne volonté de mettre en place des institutions viables dont le rôle primordial serait de réglementer la répartition des responsabilités, des tâches et des biens communs suivant le principe de la justice.²⁸⁴ Concrètement, le principe de la destination universelle des biens de la terre entre en jeu. Il est de la responsabilité et du devoir pour tous, et de façon particulière pour ceux qui sont en position d'autorité, de garantir à chaque

²⁷⁸ SCEAM, "Évangélisation: Coresponsabilité et incarnation," 74.

²⁷⁹ Santedi, "Hors du monde point de salut," 178 ; Santedi, "Quelle théologie pour quelle évangélisation en Afrique," 416-417 ; Santedi, "Introduction," xvi. Voir aussi Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre* (Paris: Editions du Seuil, 1990), 202-236.

²⁸⁰ Emmanuel Lévinas, *Le temps et l'autre* (Paris: Quadrige/Presses Universitaires de France, 1979), 64-75. Dans « huis clos, » Jean-Paul Sartre dirait et décrirait la réalité selon laquelle « l'enfer c'est les autres » dans le sens où si nos rapports sont tordus et gâtés, à ce moment là l'autre devient un enfer à mon égard. Voir Jean-Paul Sartre, *Théâtre. Les mouches, huis-clos, morts sans sépulture, la putain respectueuse* (Paris: Gallimard, 1947), 115-168.

²⁸¹ Bimwenyi-Kweshi, *Discours théologique négro-africain*, 37-44.

²⁸² Poucouta, "Afrique, quelles alternatives à la mondialisation?," 51 ; Santedi, "Quelle théologie pour quelle évangélisation en Afrique," 417 ; Santedi, "Introduction," xvi.

²⁸³ Santedi, "Quelle théologie pour quelle évangélisation en Afrique," 417.

²⁸⁴ Santedi, "Hors du monde point de salut," 178 ; Santedi, "Quelle théologie pour quelle évangélisation en Afrique," 417 ; Santedi, "Introduction," xvi ; Voir aussi Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 264-278.

personne les conditions d'une vie décente. Et soyons-en sûrs, une telle attitude permettrait à chacun de recevoir ce qui lui est dû et de réduire les inégalités ou les injustices destructrices de l'harmonie. Ce dû, soulignons-le une fois pour toute, va au-delà du domaine de l'avoir. Il inclut la liberté et le pouvoir de chaque individu d'exercer sa responsabilité dans le processus de prise de décisions dans les affaires qui concernent ses propres intérêts comme ceux de sa société au sens large. La dignité de la personne humaine n'est généralement reconnue qu'avec cette liberté de parole et l'instauration des conditions d'épanouissement. En outre, il faut créer un climat d'une paix durable, ce qui est différent de la tranquillité apparente ou de la coexistence pacifiste imposée par la peur et la force des armes.²⁸⁵ La pertinence de l'éthique sapientielle déteste tout désordre et elle inspire une stratégie capable de construire une paix stable pour tous. Une vie en plénitude pour la famille humaine n'est possible qu'au prix des institutions justes et crédibles. Sans faire recours à l'éthique sapientielle, le tissu social africain est loin de se relever.

3.5.3 POUR UNE ÉTHIQUE DE LA VIE À CARACTÈRE ÉCOLOGIQUE

L'éthique sapientielle est en étroite relation avec l'éthique écologique. Elles peuvent même être traitées sous une même thématique parce qu'elles sont toutes les deux à envisager dans la rubrique du combat pour la qualité de la vie. Toutefois, les évoquer séparément permet de souligner leurs spécificités pourtant complémentaires. Alors que la première insiste sur la personne humaine, la seconde s'intéresse beaucoup plus au reste de la création même si elle le met en relation avec l'homme. Ainsi, parler de la qualité de la vie humaine oblige à prendre en considération les implications de l'éthique écologique. Il n'est plus possible de prévoir une harmonie sur la terre en négligeant cet aspect. Des efforts de libération de l'homme africain de la misère et des injustices sociales seraient voués à terme à l'échec si le milieu environnant était ignoré. La qualité de la vie suppose donc une attention à l'écologie et à l'environnement.²⁸⁶ Elle nécessite une prise de conscience de l'homme appelé à partager la même gloire avec le reste de la création²⁸⁷ et une nouvelle forme de sagesse pour une stabilité du tissu social.

Un regard attentif sur la création nous fait remarquer que l'homme apparaît sous forme d'une synthèse de l'univers. Il appartient aux deux mondes, terrestre et céleste. Avec lui et dans la marche vers la plénitude de la vie, tout l'univers se libère, s'unifie et se réalise. En réalité, il est un « univers en miniature, » un « microcosme au sein du macrocosme. »²⁸⁸ L'homme et la nature sont donc en perpétuelle réciprocité. Pourtant, une telle compréhension n'enlève pas à l'homme la responsabilité de faire fructifier la création qui lui a été confiée.

²⁸⁵ Albert Rouet, "Mondialisation et respect de l'homme," *Spiritus* 43, no. 166 (2002): 126-129 ; Santedi, "Quelle théologie pour quelle évangélisation en Afrique," 417 ; Santedi, "Introduction," xvii.

²⁸⁶ Léonard Kinkupu Santedi, "Pour une nouvelle sagesse d'habiter le monde," *Revue Africaine de Théologie* 25, no. 56 (2004): 167-169. Pour marquer la pertinence et le besoin de tenir compte de l'éthique écologique, la *Revue Africaine de Théologie* a consacré son 56^{ème} numéro à ce sujet. Les théologiens de différentes spécialisations (biblistes, patrologues, dogmaticiens, moralistes) en proposent les grandes lignes.

²⁸⁷ F. Mbala Ilunga, "La vie éternelle comme réalité intégrale. Une vision holistique de l'eschatologie chrétienne à partir de l'horizon de la cosmologie contemporaine," *Revue Africaine de Théologie* 25, no. 56 (2004): 214.

²⁸⁸ Mveng, *L'Afrique dans l'Eglise*, 11-12 ; Santedi, "Hors du monde point de salut," 179 ; Santedi, "Pour une nouvelle sagesse d'habiter le monde," 169 ; Santedi, "Quelle théologie pour quelle évangélisation en Afrique," 415 ; Santedi, "Introduction," xv.

Elle confirme, plutôt, leur interdépendance qui exclut tout esprit d'orgueil et d'asservissement. En quelque sorte, c'est un avertissement contre les abus qui peuvent surgir de ses caprices de domination à l'aide de la technologie. Négliger ou ignorer les principes éthiques qui règlent cette relation de réciprocité conduit inmanquablement aux catastrophes écologiques et met en danger la qualité de la vie.²⁸⁹ Pour le bien de tous et pour un équilibre harmonieux de toute la création, le respect écologique demeure inévitablement un impératif. Il est plus qu'urgent de prêter attention à cet aspect surtout en Afrique qui, de plus en plus, devient un « dépotoir mondial des déchets » toxiques et une poubelle au service des pays occidentaux riches en industries. Il est temps de se mobiliser pour les initiatives et d'adopter des stratégies capables de protéger la végétation et de lutter contre les désastres écologiques qui résultent de la destruction des forêts et l'usage inapproprié des plages devenues de plus en plus des propriétés internationales.²⁹⁰ À l'heure de la mondialisation, l'éthique écologique mérite d'être valorisée et honorée pour l'amélioration de la qualité de la vie sur la terre.

3.5.4 POUR UNE ÉTHIQUE DE LA VIE À CARACTÈRE INVENTIF

Pour être plus opérationnelles et plus bénéfiques, les trois sortes d'éthiques de la vie que nous venons d'explorer ont besoin d'un esprit inventif. Certainement, l'invention se distance de la répétition et de la monotonie. Elle ne se contente ni des apparences, ni des théories existantes. Celui qui invente rend saisissable une réalité sous une nouvelle forme à la manière du poète qui éveille et pousse à l'imagination créatrice. Le vrai inventeur, du point de vue éthique, est celui qui combine la force du prophète et la douceur du sage, ce qui lui permet le mieux de concevoir une vision équilibrée à proposer à sa communauté.²⁹¹ La prophétie, la sagesse et l'écologie sont des concepts d'usage courant. Inventer une éthique qui en découle revient à une conception originale ne se contentant pas de répéter les formules préexistantes. Pour la foi chrétienne, c'est l'Esprit Saint lui-même qui est le principe de cette force d'invention. Il est le garant de la pertinence de la révélation pour l'homme d'hier, d'aujourd'hui et de demain. Sous son inspiration, le même message demeure significatif avec de nouvelles expressions et possibilités pour les gens d'époques et de cultures différentes. Au message chrétien à croire, se joint une expérience de la foi incarnée en perpétuel renouvellement. L'esprit inventif est donc obligé de rester fidèle à la tradition tout en étant créatif et toujours à l'écoute de la communauté dans un processus de discernement. Cette disposition permet à l'éthique de la vie à caractère inventif de proposer une parole qui donne la vie.²⁹² C'est à partir de ces présupposés et seulement à ces conditions que cette éthique devient justifiable et urgente pour la société africaine en crise.

²⁸⁹ Edward Schillebeeckx, *L'histoire des hommes, récit de Dieu*, traduction d'Hélène Cornelis-Gevaert (Paris: Editions du Cerf, 1992), 358-368 ; Santedi, "Pour une nouvelle sagesse d'habiter le monde," 169 ; Santedi, "Quelle théologie pour quelle évangélisation en Afrique," 415.

²⁹⁰ Poucota, "Afrique, quelles alternatives à la mondialisation?," 49 ; Santedi, "Pour une nouvelle sagesse d'habiter le monde," 167.

²⁹¹ Léonard Kinkupu Santedi, "Dogme et inculturation en Afrique," *Revue Africaine de Théologie* 18, no. 35 (1994): 81 ; Santedi, "Quelle théologie pour quelle évangélisation en Afrique," 420 ; Santedi, *Les défis de l'évangélisation dans l'Afrique contemporaine*, 115 ; Santedi, "Introduction," xvii-xviii.

²⁹² Edward Schillebeeckx, *Expérience humaine et foi en Jésus Christ*, traduction de J. Doré et C. Bonnet (Paris: Editions du Cerf, 1981), 50-51 ; Santedi, "Quelle théologie pour quelle évangélisation en Afrique," 419-420 ; Santedi, *Les défis de l'évangélisation dans l'Afrique contemporaine*, 115-116 ; Santedi, "Introduction," xviii-xix.

Comprise sous cet angle, cette éthique est associée à un esprit de rénovation et à une mise à jour de certaines structures ou stratégies en décalage avec les besoins du temps présent. Dans la mesure où l'esprit inventif est acceptable pour permettre à la tradition de rester vivante, le fondamentalisme et le traditionalisme outranciers qui freinent la force novatrice sont des réalités à éviter. Ce choix vital donne l'occasion de prendre au sérieux le contexte et l'expérience du disciple du Christ, appelé à recevoir l'Evangile avec un esprit ouvert et créatif. Il s'agit là d'un travail d'actualisation de la tradition chrétienne et il ne peut se faire qu'avec un œil attentif pour inventer un avenir plus viable à partir de l'expérience vécue.²⁹³ Les nouveaux défis de la société africaine suggèrent une attitude qui ne se contente plus des habitudes acquises, mais qui favorise une liberté créatrice pour la recherche de réponses appropriées. Là se trouve le salut et l'avenir d'une Eglise soucieuse d'être porteuse d'un message pertinent.²⁹⁴ L'éthique inventive est une urgence pour une Afrique qui aspire à sortir de la situation qui lui est imposée par des systèmes tant politiques qu'économiques du monde de la consommation et de l'exploitation.

Dans ce combat quotidien, l'Evangile dispose d'un atout pour ouvrir le chemin et il doit se refuser d'occuper le statut d'un visiteur étranger insoucieux de la vie et des problèmes de l'homme africain. Au prix de l'éthique de la vie à caractère inventif, il est possible d'espérer l'avènement d'une libération intégrale et d'une reconstruction durable du tissu social africain plus juste, solidaire et fraternel. Tel reste un défi lancé à l'Eglise famille de Dieu en Afrique. Son attitude d'ouverture et d'encouragement serait bénéfique pour tous ceux qui s'engagent sur cette piste créatrice. Un tel esprit serait salubre et agirait à la manière de la pluie qui arroserait un petit « grain de sénévé » jeté en terre (Mt 13, 31-32) pour se transformer, petit à petit, en un grand arbre symbolisant le Royaume de Dieu au milieu de son peuple.

CONCLUSION SYNTHÉTIQUE

La troisième phase de l'évangélisation en Afrique fut initiée dès le 19^{ème} siècle et s'est développée sur presque tout le continent. À partir de la période initiale créatrice, l'activité s'est poursuivie au temps de la colonisation et de celui des indépendances. En raison de la diversité des acteurs et des facteurs dans l'action, il a été jugé opportun de parler d'une expérience pluridimensionnelle. De façon globale, ladite expérience a évolué à partir du discours missionnaire vers une formulation de la théologie africaine. Malgré l'héroïsme et la bonne volonté de nombreux missionnaires, ce discours affiche des lacunes liées aux ambiguïtés de la théorie du salut des âmes et à l'inertie des communautés issues de la théorie de l'implantation de l'Eglise. Non seulement l'évangélisation s'est attaquée aux traditions culturelles et religieuses africaines en les disqualifiant, mais elle a été aussi envisagée selon le modèle du monde occidental sans préoccupation de la réalité africaine. Notre démarche a été essentiellement l'exploration de ce discours tout en démasquant ses faiblesses. Tout en le

²⁹³ Schillebeeckx, *Expérience humaine et foi*, 52 ; Santedi, "Quelle théologie pour quelle évangélisation en Afrique," 420-421 ; Santedi, *Les défis de l'évangélisation dans l'Afrique contemporaine*, 117-119 ; Santedi, "Introduction," xix-xx.

²⁹⁴ Santedi, "Dogme et inculturation en Afrique," 80-81 ; Santedi, *Les défis de l'évangélisation dans l'Afrique contemporaine*, 119-120. Voir aussi Léonard Kinkupu Santedi, *Dogme et inculturation en Afrique. Perspective d'une théologie de l'invention* (Paris: Karthala, 2003), 166-172.

déplorant, nous avons souligné le caractère abusif du système colonial qui a plongé tout un continent dans une pauvreté anthropologique. Par cette paupérisation, l'africain a été annihilé dans son être, dans sa culture et dans son identité. Par ailleurs, force a été de trouver que la période des indépendances n'a apporté aucune solution miracle espérée. Dans certaines circonstances, la situation s'est même aggravée avec le noir, subtilement manipulé, maltraitant son concitoyen. De toute évidence, l'expérience du Christianisme en Afrique dans sa troisième phase n'a pas été à l'abri des vicissitudes liées au caractère changeant de l'histoire et de la mentalité humaine.

En réaction contre les faiblesses relatives au contexte initial du discours missionnaire et du système colonial, la théologie africaine a progressivement émergé. À la base, une prise de conscience a été nécessaire. Du moment où l'identité et le patrimoine culturel africains avaient été annihilés, une démarche de réhabilitation s'imposait comme première priorité. À ce niveau, il s'est avéré utile de tracer le parcours du choix audacieux et d'un combat fascinant mené conjointement par différents acteurs. Si, aujourd'hui, nous pouvons parler sans équivoque de la théologie africaine, il faut reconnaître que cette phase n'a été atteinte qu'après une longue période de revendications durant laquelle, deux faits méritent d'être soulignés pour leur pertinence exceptionnelle. D'une part, il y a le caractère unique de l'ouvrage collectif, *Des prêtres noirs s'interrogent*, reconnu chef-d'œuvre quadruplement important par Santedi. Pour lui, ce livre est *historique* car il se révèle être une prise de conscience et de position parmi les plus vives, audacieuses, révolutionnaires et significatives des jeunes théologiens africains des années cinquante. Il est *poignant* du fait de son influence sur le développement ultérieur de la théologie africaine. Il est *intéressant* car il contient en germe, toute la problématique de cette théologie et il *interpelle* par son actualité dans la recherche des réponses aux questions de nos sociétés.²⁹⁵ En somme, c'est une première tentative et une étape assez significative de la préparation lointaine de ladite théologie.²⁹⁶ D'autre part, il serait ingrat de ne pas rappeler l'importance du débat initial, entre Tshibangu et Vanneste, qui a ouvert des horizons. Il a fallu des années d'engagement pour conclure positivement à l'hypothèse du jeune étudiant estimant que la théologie de couleur africaine était possible.

À la théologie de l'adaptation développée par les pionniers du discours théologique africain et celle des Eglises locales promue par Vatican II, ont succédé les théologies de l'inculturation ou de l'incarnation, de la libération et de l'Eglise famille. D'un côté, il faut se réjouir de la pertinence de l'évangélisation tenant compte de la réalité de l'homme africain. De la recherche des éléments culturels compatibles avec le message chrétien, une démarche de dialogue entre cette culture et l'Évangile est de plus en plus privilégiée. Le Christ vient

²⁹⁵ Santedi, "Introduction," ii-x.

²⁹⁶ Shimba et Kazadi, *Initiation à la théologie africaine*, 7-15. Pour la préparation lointaine de la théologie africaine, ces auteurs retiennent surtout comme faits importants les théologies missionnaires (du salut des âmes, de l'implantation de l'Eglise et de l'adaptation), le système colonial et le livre *Des prêtres noirs s'interrogent*. Ces trois moments ont une pertinence dans le développement ultérieur de la théologie africaine. Il convient de rappeler que les théologies missionnaires ne sont pas à comprendre dans le sens d'une théologie « comme science de type herméneutique qui recourt à des méthodes, à la systématisation et à l'amplification de ses résultats. » Il s'agit plutôt « des stratégies pastorales » utilisées par les missionnaires. Le système colonial, comme par ailleurs ces théologies missionnaires, a été interpellé par les penseurs africains à partir du temps de la négritude. L'ouvrage 'Des prêtres noirs' s'inscrit dans la logique de vouloir libérer l'Afrique noire de l'impérialisme occidental et de réhabiliter l'homme noir au plan de son identité culturelle.

rencontrer l'africain et s'engage en interaction avec lui pour une transformation en profondeur. Il devient une chance pour l'Afrique, lui offre un nouveau dynamisme et ouvre la possibilité d'un monde nouveau, juste et solidaire.²⁹⁷ De l'autre côté, notre analyse a permis de souligner les grands thèmes de cette théologie africaine axée sur l'unité, la continuité, l'identité, la libération, la christologie, la reconstruction et l'Eglise famille. À ce niveau, l'attention à l'identité et à la libération démontre que leur démarche est similaire. Même si les accents sont parfois différents, voire divergents compte tenu de l'état initial de leur émergence, leur problématique ne traduit qu'un seul et même cri d'un peuple voulant sortir d'une crise qui lui est infligée par des systèmes injustes. Loin de s'opposer, le besoin de la reconnaissance de l'identité et celui de la libération s'impliquent mutuellement.²⁹⁸ De même, force a été de constater que la pensée théologique tend à démystifier l'antagonisme depuis longtemps établi entre l'Afrique et l'Occident en raison des relations d'injustice du passé qui les lient. Le combat sur ce terrain est, semble-t-il, à renvoyer aux poubelles de l'histoire. Son temps est révolu. De plus en plus, il faut remarquer qu'il ne sert à rien de pointer du doigt les erreurs des autres tout en gardant les mêmes attitudes sous d'autres formes. À l'Afrique de redécouvrir ses valeurs dans sa tradition. Alors que la christologie africaine offre des bases théoriques solides pour instaurer une famille universelle à caractère fraternel qui intègre les différences, la théologie de la reconstruction et celle de l'Eglise famille proposent un cadre pratique pour concrétiser ce rêve.

Au-delà des approches d'évangélisation et des thèmes de la théologie africaine, il s'est avéré important de suggérer quelques pistes d'une nouvelle orientation. Les nouveaux défis de l'Afrique incitent à s'orienter vers une éthique de la vie à caractère prophétique, sapientiel, écologique et inventif. Comprise et suivie dans son intégralité, cette éthique évite à la société de sombrer dans l'indifférence face à la souffrance de l'homme africain. Elle se présente comme une barrière et un avertissement contre la destruction de la création au gré d'une mondialisation sans âme et d'un esprit de domination entretenu par la technologie du monde capitaliste. En même temps, elle invite à l'ouverture des nouvelles perspectives pour l'avenir. Au prix de cette éthique qui privilégie la qualité de la vie et qui soutient l'utopie de la fraternité universelle, une reconstruction du tissu social africain est possible.

²⁹⁷ Kä Mana, *Théologie africaine pour temps de crise*, 38-39 ; Kabasélé, *Le Christianisme et l'Afrique*, 62.

²⁹⁸ Kä Mana, *Théologie africaine pour temps de crise*, 42-43 ; Doré, éd., *Le devenir de la théologie catholique mondiale*, 211-214.

CONCLUSION PARTIELLE

La première partie de cette étude s'était assignée comme but principal la présentation d'un aperçu historique et critique de l'évangélisation en Afrique. La tâche a été menée en trois phases correspondant aux trois différentes expériences du Christianisme en ce continent. Force fut de se rendre compte que le contexte, les méthodes et les protagonistes de l'annonce de l'Evangile sont marqués par une diversité liée à l'évolution des mentalités et au caractère changeant des défis. Cela a eu un impact conséquent sur la réception du message chrétien au fil des temps. Au terme de ce survol, il importe de reprendre brièvement les grandes lignes du chemin parcouru.

La première expérience du Christianisme en Afrique remonte aux temps apostoliques et elle a été vécue en Afrique du Nord, en Nubie, en Egypte et en Ethiopie. À partir du zèle et de la spontanéité des chrétiens ordinaires ou missionnaires non professionnels, ce Christianisme y fut graduellement renforcé par le travail des éminents premiers théologiens et évêques de l'époque. Malheureusement, il disparut complètement dans les deux premières régions. Curieusement, cette disparition est facilement imputée à l'invasion de l'Islam. Notre investigation a démontré que ce jugement simpliste ne correspond pas exactement à la réalité. Pour l'Afrique du Nord, le coup fatal de l'Islam est venu longtemps après une série de facteurs tant internes qu'externes dont le donatisme, l'usage exclusif du latin, les relations d'influence -entendons ici le Christianisme impérial, national, de la ville ou de la campagne-, le milieu culturel fusionnel, l'emplacement des agents pastoraux et leur exil, l'invasion des vandales et celui des byzantins. Pour la Nubie, il faut noter le caractère étranger, impérial et superficiel du Christianisme ainsi que les vicissitudes des mariages mixtes et de l'isolement. Dans les deux cas, il a été remarqué que la disparition fut progressive. Par contre, ce même Christianisme qui fut affaibli en Ethiopie et en Egypte est parvenu à survivre jusqu'à nos jours. La résistance, face aux différentes menaces, est principalement due au fait que l'expérience chrétienne a été vécue dans le respect du patrimoine culturel local. En grande partie, pouvons-nous ainsi conclure, le destin de la première phase d'évangélisation en Afrique a été largement déterminé par l'attitude adoptée envers la culture autochtone. Là où celle-ci a été prise en considération, le Christianisme a pu résister aux difficultés alors qu'il s'est progressivement effondré dans la situation inverse.

Lors de la deuxième phase qui se situe entre le 15^{ème} et la première moitié du 19^{ème} siècle, l'action missionnaire s'est orientée vers la zone subsaharienne de l'Afrique. Elle a évolué dans un contexte du système du *Padroado* portugais et celui de l'esclavagisme. À cet égard, l'impact négatif sur l'évangélisation de cette double entreprise fut souligné. De façon globale, les agents pastoraux s'y sont impliqués et ils ont été contraints d'être au service des ambitions politiques et économiques portugaises. D'une part, ce fut une contradiction scandaleuse d'associer la proclamation de l'Evangile avec un système cruel de commerce des êtres humains. D'autre part, les méthodes d'évangélisation sont restées prisonnières des préjugés européens sur l'homme africain. En adoptant l'approche du remplacement consistant à supprimer les pratiques traditionnelles pour imposer les habitudes chrétiennes, le missionnaire n'a pas réussi à atteindre l'âme africaine. Le résultat fut un Christianisme superficiel et ambigu avec un aboutissement peu glorieux marqué par l'interruption de l'ère missionnaire et de l'expérience chrétienne dans la région.

Nous avons considéré la troisième phase de l'évangélisation de l'Afrique, débutant au 19^{ème} siècle, comme une expérience pluridimensionnelle. Elle est successivement vécue sous le régime colonial puis celui des indépendances. En cinq points, notre démarche a été d'explorer ses grands moments, de jeter un regard critique sur les théories missionnaires, de souligner l'émergence de la théologie africaine, d'analyser ses grands thèmes et de formuler une éthique de la vie. Le chemin a été long et fascinant pour conclure à la possibilité de la théologie d'une couleur africaine. Cet avènement a été précédé des théories du salut des âmes et de l'implantation de l'Eglise, de la théologie de l'adaptation et de celle des Eglises locales. Nous avons remarqué que le changement progressif de la mentalité fut facilité par une démarche exigeante et délicate de la prise de conscience de l'identité africaine. Tout au long de notre investigation, nous avons voulu démasquer les abus du système colonial qui ont conduit l'africain à un état de la « pauvreté anthropologique, » dénoncer les faiblesses du discours missionnaire et souligner l'urgence de lutter contre les nouveaux défis des systèmes postcoloniaux. Rétablir la dignité de l'homme africain suppose, en effet, la reconnaissance de son identité, de sa culture et de sa liberté. Pour un continent en crise à bien des égards, sa reconstruction exige une nouvelle orientation qui privilégie l'éthique de la vie. En ce sens, cette éthique se présente comme une alternative crédible pour rendre possible le rêve d'une famille et de la fraternité à dimension universelle.

S'il fallait mettre en lien ces trois expériences du Christianisme en Afrique, sans doute constaterions-nous la place centrale occupée par la culture autochtone. Ce paramètre a joué un rôle capital dans la survivance ou la disparition du Christianisme des premiers siècles. Il a été négligé par la plupart des missionnaires de la 2^{ème} phase. Cette attitude a conduit au syncrétisme et à l'hypocrisie, ce qui a largement contribué à l'effondrement de leurs efforts. Les théories du salut des âmes et de l'implantation de l'Eglise, dans la 3^{ème} phase, ont été envisagées avec une logique similaire du rejet des traditions africaines. Pour ces deux dernières expériences, l'Evangile a été annoncé dans une conjoncture de systèmes injustes d'exploitation du *Padroado*, de l'esclavage et de la colonisation. Cet Evangile, le plus souvent, a été manipulé pour servir les intérêts des pays d'origine des missionnaires. Ceux-ci, dans presque toutes les régions, ont été des alliés du colonisateur.¹ Sans nier que les jeunes Eglises africaines sont nées de leur zèle, nous ne pouvons pas passer sous silence ce fait historique qui est leur collaboration avec les agents du pouvoir colonial. Il a été quasi impossible pour ces messagers de l'Evangile de se tenir à l'écart de ces systèmes d'exploitation.² Par ailleurs, une autre réalité demeure. Le temps des indépendances n'a pas encore réussi à résoudre l'équation de l'injustice. Comme l'évoque le cardinal Tanzanien, les défis de la crise institutionnelle et de la mondialisation ne facilitent pas la tâche pour vivre les valeurs fondamentales telles que « le respect de la vie ou des relations familiales et sociales. »³ Toutefois, il faut se réjouir de l'avancée de l'Eglise et de la poursuite des efforts d'enracinement de l'Evangile au cœur de l'africain. À ce prix dépendra la croissance parallèle

¹ Engelbert Mveng, "La rentrée de l'Afrique dans l'Eglise," *Parole et Mission* 12, no. 46 (1969): 367. Voir aussi Alphonse Ngindu Mushete, "An Overview of African Theology," in *Paths of African Theology*, ed. Rosino Gibellini (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1994), 10.

² Mushete, "An Overview of African Theology," 11.

³ Polycarp Pengo, "Rapport du Cardinal Polycarp Pengo pour les Conférences épiscopales d'Afrique et de Madagascar (SCEAM)," *DC CIX*, no. 2501 (2012): 1047.

en qualité et en quantité de la vie chrétienne. Ainsi, la réussite de l'Eglise en Afrique ne sera plus seulement évaluée en termes du nombre des chrétiens mais elle sera aussi liée à la conversion intérieure et sincère.

Concernant les critiques formulées par les africains à l'endroit de l'activité missionnaire du monde occidental, nous souscrivons à la remarque pertinente de Fasholé-Luke. Pour lui, ce n'est nullement en raison de l'ingratitude. Il ne s'agit pas non plus du manque de reconnaissance à l'égard de la contribution et des efforts héroïques consentis par les missionnaires pour le développement de l'Afrique et le bien-être de l'homme africain. C'est plutôt la dynamique qui voudrait éviter les erreurs du passé pour bâtir une histoire solide et crédible de l'Eglise.⁴ La mission de demain se précise et se conçoit à partir de celle d'hier dans une dialectique de ressourcement. Dans ce sens, le passé éclaire l'avenir dans la mesure où il constitue un héritage à bien gérer. Inversement, l'avenir se garde de reproduire le passé du fait que le contexte et les circonstances ne sont plus les mêmes.⁵ Au milieu, il faut vivre le présent sans ignorer l'héritage des anciens et le bien-être des générations futures. Et s'il faut parler du récent processus synodal africain, dès lors, il importe aussi d'interroger la tradition ancienne pour y détecter les signes de cette réalité synodale. Tel est l'objet de la deuxième partie de cette étude.

⁴ Edward Fasholé-Luke, "Introduction," in *Christianity in Independent Africa*, eds. Edward Fasholé-Luke et Al., (London: Rex Collings, 1978), 357.

⁵ H. Maurier, "La mission demain à la lumière de la mission hier," *Eglise et Mission*, no. 205 (1977): 34.

DEUXIÈME PARTIE
UNE ANCIENNE TRADITION SYNODALE EN AFRIQUE.
À LA MANIÈRE DE LA PALABRE AFRICAINE

La première partie de notre étude a été conclue sur un accent soulignant que la mission de l'Eglise de demain s'éclaire en s'inspirant de l'héritage de celle d'hier sans pour autant reproduire le modèle du passé, parce qu'on se situe dans des contextes différents. Se référant à la préparation du Synode pour l'Afrique de 1994, Jean Paul II réaffirmait qu'il existe en Afrique de nombreuses structures synodales ou pré-synodales.¹ Cependant, les inquiétudes et consultations qui ont conduit au choix de Rome, comme lieu des assises de ce Synode,² pouvaient laisser planer l'idée qu'une telle assemblée serait étrangère à ce continent, ce qui aurait pu empêcher de l'organiser dans l'un de ses pays. Or, l'histoire de l'Eglise montre que la tradition synodale africaine n'est pas une nouveauté du 20^{ème} siècle. Ses origines remontent aux premiers siècles du Christianisme.

Du 3^{ème} au 7^{ème} siècle, des conciles et des synodes se sont déroulés en Afrique³ pour traiter des questions relatives à la doctrine, à la pastorale, à la discipline et, également, pour s'occuper des questions sociétales. Organisés régulièrement à Carthage et à Alexandrie, ces rassemblements ne contrariaient en rien la catholicité. Le but primordial étant le souci de l'unité, la communion est manifestée par l'envoi des lettres synodales ou encycliques aux Eglises sœurs. Le dialogue et le consensus pour mieux marcher ensemble constituaient la règle d'or.

À cette tradition synodale, s'ajoute la palabre africaine qui est à prendre en compte, étant une véritable et ancienne institution culturelle. Elle est signe de la volonté d'un peuple ayant choisi de vivre en harmonie. L'unité et la cohésion de la société restent sa priorité. Comparativement, les deux traditions enregistrent des similarités qui peuvent guider l'Eglise d'Afrique d'aujourd'hui, famille de Dieu, où le témoignage et le rayonnement doivent être au cœur de la vie chrétienne. Elles revêtent des opportunités pertinentes pour établir les bases nécessaires pour vivre le principe de la fraternité. Cette Eglise famille et la société africaine ont beaucoup à apprendre de ces traditions, tant pour la qualité de vie des communautés que pour la réflexion commune à engager dans le dialogue franc et le respect de la diversité. C'est ce double patrimoine assez remarquable que notre investigation se propose, à présent, d'explorer. Cette démarche servira de tremplin pour aborder le récent processus synodal africain dans la troisième partie de ce travail.

¹ Jean Paul II, "L'actualité vue par le pape. Entretien avec les journalistes dans l'avion vers l'Afrique," *DC* LXXXVII, no. 2014 (1990): 916.

² Pour des raisons méthodologiques, une investigation à propos de ce choix sera ultérieurement faite dans la troisième partie de notre étude.

³ La tradition synodale ou conciliaire n'est pas une réalité exclusivement africaine. De façon générale, c'est une expérience qui a accompagné l'Eglise dès ses débuts. Au regard de notre étude, cependant, cette partie ne considérera que des assemblées ecclésiales de l'Afrique.

CHAPITRE 4

TRADITION SYNODALE EN AFRIQUE AUX PREMIERS SIÈCLES

INTRODUCTION

Pour traduire la nécessaire coopération des évêques pour le bien commun de toute l'Eglise, le Concile Vatican II fait référence à « la communion de la charité fraternelle » qui caractérisait les pasteurs des premiers siècles. En effet, selon le décret *Christus Dominus*, il y eut des synodes et des conciles pour définir les « normes identiques à observer dans les diverses Eglises » en vue de « l'enseignement des vérités de la foi et l'organisation de la discipline ecclésiastique. »¹ C'est dire que, depuis longtemps, la tradition synodale a accompagné l'Eglise dans sa mission. Et si l'on devait reconstituer et établir les caractéristiques du Christianisme africain des premiers siècles, ladite tradition occuperait une place de choix sur la liste.

Dès le 3^{ème} siècle, l'Eglise de ce continent fut marquée par une démarche de forme synodale pour gérer les problèmes d'ordre pastoral, doctrinal et disciplinaire. La collaboration des évêques fut d'un grand secours à une Eglise dont l'identité chrétienne était parfois menacée. Ce chapitre se donne la tâche de découvrir cette tradition qui constitue une source d'inspiration pour l'Eglise africaine d'aujourd'hui définie en termes de famille de Dieu. Pour ce faire, il est question de déterminer le contexte d'un tel patrimoine et d'analyser son impact tout en précisant sa finalité.

4.1 CONTEXTE DE L'ANCIENNE TRADITION SYNODALE EN AFRIQUE

Parler du contexte de la tradition synodale en Afrique des premiers siècles exige de clarifier l'usage des termes synode et concile, de localiser géographiquement cette institution en évoquant les grandes figures à la base de sa promotion et de souligner son rapport avec la question fondamentale de l'époque concernant la mise en cause de l'identité chrétienne.

4.1.1 SYNODE OU CONCILE AU DÉPART: DEUX CONCEPTS D'UNE MÊME RÉALITÉ EN AFRIQUE

Dans l'usage actuel, il y a une différence importante entre les termes synode et concile alors qu'aux origines de l'Eglise, ils recouvraient une seule et même réalité. Ces concepts sont pratiquement synonymes du fait que le mot latin *concilium* devient *synodos* en grec.² Ayant un sens classique de compagnon de voyage auquel il faut directement lui associer celui de l'assemblée liturgique, ce terme grec signifie couramment une réunion conciliaire dans le langage des premiers chrétiens. Les latins eux-mêmes qui, originellement, n'utilisaient que le vocable *concilium*, commencèrent à en faire usage à partir du Concile de Nicée en 325 pour désigner un rassemblement de type conciliaire.³ Du moment où l'Eglise est la *koinonia* ou encore communion, sa démarche revêt une dimension de synodalité. Le terme *synodia* qui en

¹Vatican II, "Décret 'Christus Dominus' sur la charge pastorale des évêques," dans *Vatican II. L'intégralité. Edition bilingue révisée avec tables bibliques et analytiques et index des sources. Introduction de Christoph Theobald*, éd. Bayard Compact (Paris: Bayard, 2002), no. 36.

²Engelbert Mveng, *L'Afrique dans l'Eglise. Parole d'un croyant* (Paris: L'Harmattan, 1985), 185 ; Michel Dujarier, "La tradition synodale africaine," *Concilium* 239 (1992): 13 ; François Decret, *Le Christianisme en Afrique du Nord ancienne* (Paris: Editions du Seuil, 1996), 63. Contrairement à Dujarier et Decret, Mveng parle de *synodos* au lieu de *synodos*.

³Dujarier, "La tradition synodale africaine," 13-14.

découle et dont la signification, de par l'étymologie, est « un voyage en commun, » peut désigner une « assemblée liturgique » ou tout simplement « l'Eglise elle-même. »⁴ Autrement dit, cette Eglise qui est à la fois « *synodia* et *synodos* » ne peut s'épanouir que dans un « esprit de synodalité. »⁵ Le mot synode, composé de *syn* et *odos* en grec signifiant respectivement ensemble et chemin ou réunion, revient à dire approximativement marcher en commun, faire ensemble le chemin ou encore se réunir pour un même but. Un cheminement synodal est vu, alors, sous l'angle d'un processus de décision exigeant une participation des membres.⁶ Et c'est, certes, cette institution bien connue et admirée chez les grecs qui s'est vite introduite en Afrique dès le 3^{ème} siècle.⁷ Ainsi, selon la terminologie et la pratique, le synode et le concile sont des concepts interchangeables aux premiers siècles du Christianisme d'autant que leur teneur est identique. Dans tous les cas, ce sont des assemblées convoquées pour étudier ensemble la conduite et l'attitude à adopter face à une problématique de l'Eglise. Aussi, dans ce chapitre, nous utilisons indifféremment les termes synode et concile puisqu'ils s'équivalent aux origines du Christianisme en Afrique.

En tenant compte de l'importance de la matière et de la nature des questions abordées, ces rassemblements pouvaient être de trois ordres. Ainsi, distingue-t-on les synodes ou conciles locaux, provinciaux et régionaux. Au niveau régional, ils sont aussi appelés assemblées plénières conçues, alors, pour un nombre plus élevé d'évêques venant de plusieurs entités territoriales.⁸ Certes, ce vocable de plénier qui apparaît une quarantaine de fois dans les écrits de Saint Augustin d'Hippone, selon Dujarier, s'applique de temps en temps aux rassemblements provinciaux. Toutefois, estime notre auteur, il est plus approprié pour des assemblées plus larges.⁹ Dans la mesure où concile et synode s'équivalent dans le Christianisme africain des premiers siècles, l'un et l'autre peuvent être pléniers à condition que le critère d'une large étendue d'où proviennent les participants soit sauvegardé.

⁴ Ibid.: 13, 18. Voir aussi Jean-Paul Guetny, "Le synode en quinze questions," *L'Actualité Religieuse dans le Monde*, no. 121 (1994): 26. Selon Dujarier, « Irénée parle du 'synodia des frères,' Julius Africanus salue la 'synodia selon l'Esprit,' et la liturgie de Saint-Jacques prie pour la 'synodia des orthodoxes,' la 'synodia en Christ.' » Pour lui, le terme grec *synedlion* qui est aussi synonyme de synode, et qui a une nuance de tribunal, est souvent employé. Jean-Paul Guetny évoque les synodes ou conciles du 5^{ème} siècle en faisant référence au vocable latin dont l'équivalence « en grec est *sunodos*. »

⁵ Dujarier, "La tradition synodale africaine," 26.

⁶ Paul Robert, *Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française. Les mots et les associations d'idées*, vol. 6 (Paris: Société du Nouveau Littérature Le Robert, 1978), 441 ; François Dupré La Tour, *Le synode des évêques dans le contexte de la collégialité. Une étude théologique de Pastor Aeternus à Apostolos Suos* (Paris: Editions Parole et Silence, 2004), 220-221. Voir aussi René Malaba, *La pratique de la synodalité dans l'Eglise latine et dans les Eglises orientales catholiques sui iuris. Quelques perspectives pour les Eglises d'Afrique* (Saint-Denis: Edilivre, 2013), 78-79.

⁷ Cyprien de Carthage, *L'unité de l'Eglise (De Ecclesiae Catholicae Unitate)*, traduction de Michel Poirier, éd. Sources Chrétiennes 500 (Paris: Editions du Cerf, 2006), 78.

⁸ Dujarier, "La tradition synodale africaine," 22 ; Guetny, "Le synode en quinze questions," 26 ; Decret, *Le Christianisme en Afrique du Nord ancienne*, 64-65. Tout en reconnaissant les trois sortes de concile dans le vocabulaire africain de l'époque, Dujarier y introduit une nuance importante. Il existe, pour lui, des conciles provinciaux, des conciles de toute l'Afrique rassemblant les participants depuis la Mauritanie jusqu'à la Tripolitaine et des conciles à caractère plus universel. Il note aussi l'existence des assemblées synodales locales et celles qui délibèrent sur le choix d'un évêque. Jean-Paul Guetny parle de synodes/conciles provinciaux, régionaux (couvrant toute l'Afrique) et universels.

⁹ Dujarier, "La tradition synodale africaine," 21-22. Pour l'auteur, l'assemblée plus large est appelée *concilium universale* avec deux catégories : Celle qui regroupe toutes les provinces d'Afrique du Nord (*concilium Africae* ou *totius Africae*) et celle qui rassemble les évêques de plusieurs continents (*totius orbis* ou *totius orbis christiani*). Ainsi, par exemple, on peut parler de « concile plénier de toute l'Afrique. »

En confrontant cette terminologie retenue pour la tradition africaine avec l'actuelle vision du Droit canon, il va sans dire qu'on enregistre des nuances énormes dues à la nature changeante et évolutive des réalités politiques et géographiques. Ainsi, tout au long de son histoire, l'Eglise a connu deux catégories de conciles : œcuméniques et particuliers. Outre les vingt et un de la première catégorie qui, jusqu'ici, ont mobilisé l'ensemble de l'Eglise,¹⁰ les conciles particuliers ont été la pratique courante dès le début. Précisément, c'est dans cette dernière classe qu'il peut y avoir des conciles à caractère provincial, plénier et des conciles mixtes.¹¹ Avant le concile œcuménique de Nicée, l'Eglise n'a eu recours qu'aux conciles particuliers et l'Eglise d'Afrique fut plus active dans cette tradition dont on a des échos jusqu'au 7^{ème} siècle. Dès la première Assemblée de Jérusalem en 49 (Ac 15, 1-35) et tout au long de l'histoire, le concile se présente comme une réalité à dimension dynamique dans la vie de l'Eglise. Au fil des temps, la pratique s'est appliquée aux entités territoriales de réalité différente mais, toujours, ce sont des autorités ecclésiales qui se rassemblent, en vertu de leur communion dans la foi et dans le Christ, pour un échange et une concertation sur les sujets engageant la vie et les intérêts de l'Eglise.¹² Pour l'Eglise africaine des premiers siècles, seuls ses responsables étaient habilités à convoquer un synode ou un concile dès la perception du besoin et sans aucune autre implication de l'autorité externe.

¹⁰ Avant Vatican II, vingt conciles œcuméniques ont été convoqués. Pour leur liste, leur date et la matière abordée, voir Cassien Mulindahabi, "Etude analytique du principe de continuité dans les deux récents synodes pour l'Afrique. Vers une éthique de reconstruction du tissu social africain" (Unpublished Advanced Master's Thesis, Faculté de Théologie, K.U.Leuven, 2011), 7. Voir aussi Léon Christiani, *Les vingt conciles œcuméniques* (Paris: Apostolat de la Presse, 1961), 13-173 ; Giuseppe Alberigo, éd., *Les conciles œcuméniques. Histoire*, vol. 1 (Paris: Editions du Cerf, 1994), 29-358. Lire aussi Mveng, *L'Afrique dans l'Eglise*, 186.

¹¹ Mveng, *L'Afrique dans l'Eglise*, 184-187. Alors que les conciles provinciaux et pléniers sont typiquement ecclésiastiques du fait que leur objet propre est la vie de l'Eglise, les conciles mixtes (appelés aussi conciles royaux) furent fréquents surtout au Moyen-âge lorsque la chrétienté fleurissait en Europe et qu'une concertation régulière était jugée nécessaire entre le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel. Ainsi, un concile mixte comprenait des représentants de l'Eglise, ceux du pouvoir civil et du peuple pour étudier des questions d'intérêts communs à l'Eglise et à la nation. Il est ici intéressant de noter que l'actuel Droit canonique parle largement des conciles particuliers (can. 439-446). Ces derniers sont tantôt provinciaux (organisés au niveau d'une province ecclésiastique comprenant un archevêque métropolitain et ses suffragants), tantôt pléniers (qui se situent au niveau de la conférence épiscopale d'une même nation ou d'un territoire). Il y a lieu aussi de parler d'un concile national au cas d'un pays ou d'un Etat ou encore du concile mixte. Par ailleurs, toujours d'après le nouveau Code du Droit canonique, il est prévu le synode des évêques pour le gouvernement central de l'Eglise (can. 342-348). Pour les Eglises particulières, on distingue le synode diocésain pour un diocèse (can. 460-468), des conciles pléniers (can. 439) et des conciles provinciaux (can. 440). Pour ce qui est de ces canons, voir E. Caparros et H. Aubé, eds., *Code de droit canonique. Bilingue et annoté* (Montréal: Wilson & Lafleur Limitée, 2009), 419-426.

¹² Mveng, *L'Afrique dans l'Eglise*, 186. En se référant aux divisions territoriales auxquelles s'applique la pratique du concile ou du synode, l'auteur note deux difficultés principales. Le premier malaise concerne le sens qu'il faut donner au mot œcuménisme. Celui-ci peut actuellement signifier « universel, » c'est-à-dire ce qui embrasse l'ensemble du monde habité. Il couvre aussi la réalité de ce qui a trait à la recherche d'unité de l'ensemble des Confessions chrétiennes ou encore ce qui est en rapport avec le dialogue entre les religions. La deuxième difficulté est due au « fait que les réalités politiques et géographiques que recouvrent les mots ont totalement changé. » La réalité que représentent aujourd'hui les concepts de nation, de pays, de province, de région, n'est pas nécessairement la même de ce qu'ils ont désigné au cours de l'histoire. Ainsi, le mot concile qui est appliqué à ces entités est obligé de tenir compte de leur évolution.

4.1.2 LOCALISATION ET GRANDES FIGURES DE LA TRADITION SYNODALE EN AFRIQUE

Le premier chapitre a établi la présence du Christianisme aux premiers siècles de notre ère en Nubie, en Ethiopie, en Afrique du Nord et en Egypte. Dans ces deux dernières régions, la tradition synodale était d'usage courant.

4.1.2.1 En Afrique du Nord, trois champions

Dès le 3^{ème} siècle, l'Eglise de l'Afrique du Nord se caractérise par la volonté et le désir de toujours réaliser sa mission dans un esprit synodal. Face aux difficultés, Cyprien au siège de Carthage (249-258) éprouvait le besoin d'échanger avec ses collègues-évêques et avec son peuple. La même démarche est adoptée par d'autres évêques dont Aurélius qui fut primat au même siège de 391 à 430 et Augustin d'Hippone dont le ministère épiscopal s'étend de 395 à 430.¹³ Avec l'apport de ces grandes personnalités, la tradition synodale a été reconnue capable de fournir des réponses pertinentes protégeant l'identité chrétienne.

Pour Cyprien, sa plus grande aspiration est d'exercer son ministère en promouvant l'étude en commun de ce qui se rapporte à l'administration de l'Eglise pour mieux déterminer l'attitude et les pratiques à adopter. Même si la décision finale appartient à l'évêque, la règle d'or de son épiscopat est de ne rien décider seul sans prendre conseil en amont auprès de son clergé et sans d'abord rechercher le soutien de ses ouailles. En présence des prêtres et du peuple, un concile rassemblant les évêques des différentes régions devient une assemblée animée par un souci de réflexion commune pour aboutir à une décision collective, éclairée par la prière. Avec leurs origines diverses, les participants s'inspirent des Ecritures et de la Tradition. De ce fait et en aucun cas, une telle assemblée ne peut être purement une action humaine. Elle est aussi un acte divin, guidé par l'Esprit Saint. Ainsi, un consensus issu des délibérations, revêt une dimension à la fois horizontale et verticale.¹⁴ En Cyprien, on voit donc l'image d'un évêque toujours soucieux d'être en harmonie avec les différents membres de son Eglise et avec les Eglises sœurs.

Devenue manifeste et un souci permanent dans la démarche de Cyprien à Carthage, la tradition synodale s'est intensifiée au temps d'Aurélius, soutenu par Augustin d'Hippone. Ce dernier, avant de devenir lui-même évêque, lui suggérait de purifier l'Eglise en promouvant la pratique conciliaire. Eu égard aux excès et aux souillures imposés à ce Corps du Christ par un bon nombre de ses membres, estime le contemporain du nouveau primat de Carthage, le concile reste la seule alternative pour guérir de ce mal.¹⁵ Plus tard, il fera de même à son siège d'Hippone, bien qu'à un rythme plus modeste.¹⁶ À voir l'attitude et l'esprit qui prédominent, il ne serait pas exagéré d'affirmer que la tradition synodale fut renforcée en Afrique du Nord par des évêques dont la conviction était assez solide et qui cherchaient à tout prix le bien-être de leurs communautés.

¹³ Dujarier, "La tradition synodale africaine," 14, 21 ; Guetny, "Le synode en quinze questions," 26 ; Decret, *Le Christianisme en Afrique du Nord ancienne*, 45, 64 ; Dominique Arnauld, *Histoire du Christianisme en Afrique. Les sept premiers siècles* (Paris: Karthala, 2001), 68. Dujarier fait aussi mention d'Agrippinus qui convoqua le tout premier concile à Carthage et de Donat qui en présida un autre une quinzaine d'années plus tard.

¹⁴ Dujarier, "La tradition synodale africaine," 15-16 ; Malaba, *La pratique de la synodalité*, 221-226.

¹⁵ Dujarier, "La tradition synodale africaine," 14-15, 20-21.

¹⁶ Mveng, *L'Afrique dans l'Eglise*, 179.

4.1.2.2 En Égypte, un champion hors du commun parmi les autres

L'Égypte, et spécifiquement Alexandrie sa capitale, est la deuxième région d'Afrique marquée par la tradition synodale. Démétrius semble être le premier à y faire recours au 3^{ème} siècle contre Origène. L'objectif de l'évêque est de lui interdire d'enseigner, de l'exclure de la ville et de le réduire à l'état laïc.¹⁷ À sa suite, Denys d'Alexandrie opte pour la même pratique et convoque une réunion pour redresser la foi des sectateurs. Pendant trois jours, au bout desquels on parvient à ramener à la foi authentique Korakion qui est le chef de la secte, chaque participant est libre d'émettre son opinion dans un climat de dialogue fraternel et ecclésial.¹⁸ Ces premières assemblées sont organisées pour étudier les problèmes causés par des individus dont l'action affecte l'enseignement de l'Eglise en Egypte. Ainsi, l'objet de ces premiers conciles porte sur la protection de l'orthodoxie. Dans le premier cas, il s'agit d'écarter le danger. Dans le second, il est question d'une entraide dans la foi.

À partir du 4^{ème} siècle, les évêques d'Alexandrie vont s'appuyer sur les synodes et les conciles pour lutter contre les hérésies. Ainsi, dès l'année 306, Pierre d'Alexandrie s'attaque aux méliitiens. Sous l'épiscopat d'Alexandre d'Alexandrie (313-328) et surtout sous celui d'Athanase d'Alexandrie (328-373), l'Eglise d'Egypte est confrontée au problème de l'arianisme. Les pasteurs et toute la communauté chrétienne s'engagent à défendre l'unité de la foi. En sus de petits synodes locaux, cadre de discussions fraternelles permettant un enrichissement réciproque au sujet de la doctrine, il y a de grandes rencontres régionales qui rassemblent nombreux évêques pour réaffirmer la fidélité au message du Christ proclamé par l'Eglise. La recherche de l'unanimité est l'une des caractéristiques de ces assemblées.¹⁹ Ainsi, nous constatons que les pasteurs ont dû s'organiser pour lutter contre les hérésies qui secouaient l'Eglise d'Egypte. Pendant plus de quarante ans de son épiscopat, Athanase d'Alexandrie fut un champion hors du commun²⁰ dans ce processus.

4.1.3 LA TRADITION SYNODALE AU SECOURS DE L'IDENTITÉ CHRÉTIENNE

L'étude de la tradition synodale en lien avec l'identité chrétienne aux premiers siècles nous amène à l'examen du cadre général et des problèmes spécifiques de l'Eglise africaine, qui ont été à la base de ses nombreuses assemblées.

¹⁷ Ibid. ; Dujarier, "La tradition synodale africaine," 14, 17. La condamnation d'Origène n'a pas été une affaire facile à résoudre rapidement. Certes, nos deux auteurs s'accordent pour dire que la première condamnation eu lieu en 231. Cependant, Mveng estime qu'il est étonnant de trouver que la question soit toujours à l'ordre du jour en 401.

¹⁸ Dujarier, "La tradition synodale africaine," 17-18. Bien que le verbe « convoquer » utilisé par l'évêque « ait une résonnance conciliaire, » précise l'auteur, « il semble qu'il s'agit simplement d'une conférence de discussion. » Par ailleurs, ce genre de discussion avait été en usage avant cette intervention de Denys d'Alexandrie. Pour l'auteur, « cette façon de s'entraider dans la foi orthodoxe reflète parfaitement les réunions dont Origène lui-même avait été l'animateur, quelques années auparavant, pour ramener l'évêque Bérulle à l'orthodoxie, entre 238 et 244, à Bostra, puis entre 244 et 249, pour éclairer la foi d'Héraclide. Eusèbe les désigne du nom de 'synodes,' et Origène y utilise un langage manifestant clairement qu'une telle discussion est l'affaire de toute la communauté ecclésiale. » Pour plus de détails à ce propos, voir Origène, *Entretien d'Origène avec Héraclide*, traduction de Jean Scherer, éd. Sources Chrétiennes 67 (Paris: Editions du Cerf, 1960), 16-24.

¹⁹ Dujarier, "La tradition synodale africaine," 18-20 ; Arnould, *Histoire du Christianisme en Afrique*, 105-110. Pour l'Eglise d'Egypte, Jean-Paul Guetny fait seulement allusion à Athanase d'Alexandrie comme champion du synode. Voir à ce propos Guetny, "Le synode en quinze questions," 26.

²⁰ Cet aspect sera explicité dans la section 4.1.3.2.2 relative à l'Eglise d'Egypte confrontée aux questions doctrinales.

4.1.3.1 Un cadre général. De la dimension sociologique à l'aspect théologique

Après les débuts difficiles dus aux différentes circonstances déjà esquissées au premier chapitre, l'Eglise en Afrique est progressivement caractérisée par une double réalité. D'un côté, une donnée à dimension sociologique se manifeste à travers une augmentation graduelle du nombre des chrétiens. Cet état entraîne obligatoirement des difficultés organisationnelles des communautés chrétiennes autour de leurs pasteurs. De nouveaux sièges épiscopaux sont créés, des églises en villes sont confiées aux prêtres et d'autres, parfois, en milieux ruraux sont généralement sous la responsabilité des diacres. D'un autre côté, avec cette croissance de l'Eglise tant au plan démographique que géographique, une nouvelle donnée à caractère théologique se fait sentir. De plus en plus, les responsables de l'Eglise et tous les membres de la communauté chrétienne réalisent qu'ils forment un seul et unique corps avec la même foi en Jésus Christ. En vertu de cette foi, ils deviennent progressivement conscients que les Ecritures et la Tradition constituent un patrimoine garantissant leur identité chrétienne. Dès lors, les synodes et les conciles en Afrique vont s'inscrire dans une logique de maintien et de protection de l'unité de cette identité.²¹ Tout ce qui menace cette réalité est éligible à un rassemblement synodal ou conciliaire.

4.1.3.2 L'identité chrétienne face aux problèmes d'une époque

Si le souci d'unité et de protection de l'identité chrétienne reste identique en Afrique du Nord et en Egypte, il faut noter une différence de l'accent au niveau des problèmes.

4.1.3.2.1 En Afrique du Nord, des problèmes essentiellement pastoraux et disciplinaires

Dans la première moitié du 3^{ème} siècle, deux assemblées sont retenues par l'histoire de l'Eglise. Elles sont respectivement organisées sous la responsabilité d'Agrippinus et de Donat à Carthage. La première, vers 220, aborde la problématique de l'accès à la réconciliation des adultères et celle du baptême. Pour ce dernier cas, la question se pose sur le principe de rebaptiser les hérétiques convertis en considérant comme nul leur premier baptême ou celui qui est conféré par les hérétiques eux-mêmes. La seconde réunion est convoquée vers 240. Elle étudie le cas de Privatus de Lambèse, primat de Numidie. En raison de ses actes indignes et de ses manquements, il est déclaré hérétique et déposé.²² Nous remarquons donc que la tradition synodale est utilisée pour traiter la question relative à la réception des sacrements et celle qui implique la discipline d'un responsable hiérarchique de l'Eglise. Ce principe est appliqué, voire renforcé par Cyprien au cours de son épiscopat qui dura dix ans. De 251 à

²¹ Cyprien de Carthage, *L'unité de l'Eglise*, 76-77.

²² Dujarier, "La tradition synodale africaine," 14 ; Decret, *Le Christianisme en Afrique du Nord ancienne*, 64 ; Arnould, *Histoire du Christianisme en Afrique*, 68 ; Cyprien de Carthage, *L'unité de l'Eglise*, 78 ; Malaba, *La pratique de la synodalité*, 216. Voir aussi Mveng, *L'Afrique dans l'Eglise*, 178 ; Geoffrey D. Dunn, "Heresy and Schism According to Cyprian of Carthage," *The Journal of Theological Studies* 55, no. 2 (2004): 565, 573 ; Geoffrey D. Dunn, "Cyprian's Rival Bishops and their Communities," *Augustinianum* 45, no. 1 (2005): 82. Pour la première assemblée, Decret fait seulement mention de la question des adultères. Cyprien parle des deux problèmes à la fois. Les autres auteurs (Dujarier, Arnould et Mveng) soulignent seulement celui du baptême des hérétiques. Dujarier nous apprend que le synode a ratifié l'usage de l'Eglise africaine consistant à les rebaptiser au moment où Arnould affirme que l'assemblée déclara nul le baptême conféré par les hérétiques. De là, une question qui souleva une controverse entre l'Eglise d'Afrique et celle de Rome. Alors que nos autres auteurs s'accordent sur la deuxième assemblée, Mveng et Dunn ne la mentionnent pas. Par contre, Dunn évoque le cas de Privatus, évêque déposé et considéré comme un « hérétique vétéran » en raison de ses péchés.

254, il convoque à Carthage quatre conciles pour examiner principalement le problème des apostats repentants et voulant revenir à l'Eglise. De 255 à 256, trois autres grands rassemblements seront nécessaires pour définir l'attitude à adopter face aux personnes qui désirent intégrer la foi après avoir été baptisés dans des sectes schismatiques ou hérétiques.²³ De façon générale, à l'époque de Cyprien, ces assemblées traitent la problématique du pardon à accorder, de la pénitence à proposer, de la réconciliation à envisager et du baptême à conférer. Il s'agit donc bien de la discipline sacramentelle qui est ici privilégiée.

Au 4^{ème} siècle et avant l'avènement d'Aurélius et d'Augustin, trois conciles importants sont signalés dans la région nordique de l'Afrique. En Numidie, probablement au printemps de 307, une assemblée est convoquée pour élire Silvanus au siège de Cirta. Vers 348 et 349, et après une série de synodes provinciaux préparatoires, un concile général se tient à Carthage avec la ferme volonté de maintenir l'unité de la foi de l'Eglise. C'est à nouveau ce souci d'unité qui, face au problème donatiste, occasionne un autre concile dans la même ville en

²³ Mveng, *L'Afrique dans l'Eglise*, 178, 188, 195 ; Brian E. Daley, "Structures of Charity: Bishops' Gatherings and the See of Rome in the Early Church," in *Episcopal Conferences. Historical, Canonical, and Theological Studies*, ed. Thomas J. Reese (Washington, D.C: Georgetown University Press, 1989), 28 ; Dujarier, "La tradition synodale africaine," 14-15 ; Decret, *Le Christianisme en Afrique du Nord ancienne*, 64 ; Arnould, *Histoire du Christianisme en Afrique*, 77-81 ; Geoffrey D. Dunn, "Cyprian of Carthage and the Episcopal Synod of Late 254," *Revue des Etudes Augustiniennes* 48, no. 2 (2002): 230-241 ; Dunn, "Heresy and Schism According to Cyprian," 558, 564-567, 573 ; Dunn, "Cyprian's Rival Bishops," 78-80 ; Geoffrey D. Dunn, "Validity of Baptism and Ordination in the African Response to the 'Rebaptism' Crisis: Cyprian of Carthage's Synod of Spring 256," *Theological Studies* 67, no. 2 (2006): 258-261 ; Cyprien de Carthage, *L'unité de l'Eglise*, 78. Voir aussi Malaba, *La pratique de la synodalité*, 218. Arnould et Dunn ont l'avantage pour la plupart de ce qui est des détails pour ces conciles. Ainsi, le concile de Mars 251 aborde la question des *lapsi* (ceux qui ont apostasié) et celle du schisme. À la première question, le pardon est accordé à ceux qui se sont procuré le certificat attestant qu'ils avaient sacrifié sans toutefois apostasier au sens strict. Une longue pénitence est imposée aux autres à moins que le danger de mort ne hâte la réconciliation. La question du schisme est sanctionnée par l'excommunication. Le concile d'automne 251 réexamine la question des *lapsi* et étudie aussi celle du baptême des enfants. En 252, le troisième concile traite encore le problème des *lapsi* et, suite aux nouvelles menaces de persécutions, accorde le pardon à ceux qui ont fait la pénitence. À part pour Arnould, ces deux derniers synodes datent respectivement de 252 et 253 pour d'autres auteurs. Le quatrième concile tenu en automne 254 est aussi en rapport avec le même problème, du moins selon Decret et Dunn. Ce même concile évoque le problème de Basilides et Martialis, deux évêques espagnols auparavant déposés. Mveng qui reconnaît cette date, semble considérer ledit concile comme le cinquième. Celui-ci aurait décidé la nullité du baptême des hérétiques. Il est fort probable que cette numérotation ne soit pas en cohérence avec ce qu'on retient des autres sources. Le concile de l'année 255 est consacré à la pratique de rebaptiser les hérétiques et des schismatiques. Celui du printemps 256 réaffirme les résolutions du concile précédent. L'évêque de Rome, Etienne, est notifié et réagit durement. Sa réaction motive le septième concile en automne 256. Celui-ci reprend la discussion avec la lecture de la lettre d'Etienne et Cyprien demande aux participants de se prononcer sans toutefois exclure de la communion ceux qui pensent différemment. À l'unanimité, la pratique de rebaptiser ceux qui reviennent de l'hérésie est réaffirmée. Une exception est possible pour ceux qui sont convertis ayant déjà été baptisés dans l'Eglise. Decret fait mention de la possibilité d'un autre concile qui serait à situer en 257 mais sans aucun détail sur le thème probable abordé lors de ladite assemblée. Par ailleurs, Arnould conclut sur la pratique de rebaptiser en reconnaissant que c'est lors du Concile d'Arles en 314 que les africains vont y renoncer. L'efficacité du sacrement, qui est essentiellement un geste du Christ, ne dépend pas de la qualité du ministre qui le confère. De sa part, Mveng pense à un nouveau concile de Carthage vers 345-348 qui a décidé de se rallier à la position romaine sur la question des hérétiques repentants. En dernière analyse, une divergence se remarque parmi les auteurs. Arnould est le seul à parler de deux synodes de l'an 251 (un en mars et un autre en automne) mais il semble ignorer ceux de 253 et de 254. Probablement, cet auteur confond le synode de 253 avec celui de 252. Si ce synode qu'il place en 252 est retenu pour celui de 253, ce qui semble vraisemblable selon d'autres sources, alors celui qu'il met en automne 251 serait celui de 252. De fait, celui de 253 est retenu par Dunn et Decret. Dujarier et Cyprien préfèrent parler de sept conciles répartis en deux catégories selon les problèmes étudiés : Les *lapsi* et le baptême des hérétiques. Brian Daley parle de huit synodes pour l'Afrique entre 250 et 260 sans fournir d'autres détails.

date du 16 juin 390 sous Genethlius. Bien que ce grand rassemblement ait tenu à rappeler la doctrine orthodoxe en rapport avec la Trinité, il est généralement connu pour avoir pris des mesures disciplinaires importantes.²⁴ La lecture de ces événements nous démontre que le choix d'un évêque et la recherche de l'unité ont des implications pastorales et disciplinaires.

Contrairement au nombre réduit de conciles connus pour cette longue période, la tradition synodale va être florissante sous l'épiscopat d'Aurélius de Carthage (391-430) et sous celui d'Augustin d'Hippone (395-430). Les deux évêques se soutiennent mutuellement pour la promouvoir face aux menaces d'hérésies. Alors que le premier en convoque au moins une trentaine, l'histoire retient aussi quatre principales assemblées du même type tenues à Hippone pour la même période.²⁵ Pour ce qui est de l'aspect disciplinaire et organisationnel, trois de ces rassemblements, tous organisés à Carthage, méritent d'être expressément mentionnés. En 397, un concile doit donner des précisions sur l'importance du primat de ce siège, sur la représentativité des provinces aux conciles généraux et sur le canon des Ecritures. Celui de 401 se prononce pour la volonté de l'Eglise d'agir en permanence de manière synodale, tout en tranchant sur la question du baptême des enfants. Quant à celui de 407, il fixe les modalités pratiques des différents conciles et condamne le divorce.²⁶ Toutefois, le schisme donatiste et l'affaire pélagienne restent des problèmes cruciaux et des défis majeurs de l'époque pour l'Eglise de l'Afrique du Nord. Face à la menace du donatisme, tout est mis en œuvre pour rétablir l'unité et la paix de l'Eglise, ce qui justifie l'abondance des conciles de la période allant de 393 à 411.²⁷ Face au pélagianisme, la concertation s'impose pour

²⁴ Daley, "Structures of Charity," 32 ; Dujarier, "La tradition synodale africaine," 20-21. Dujarier nous apprend que l'un des deux conciles généraux de Carthage de cette époque fut préparé au niveau provincial par des synodes, ce qui est une confirmation de l'existence d'autres synodes. Par ailleurs, parmi les mesures disciplinaires établies par le deuxième concile général figurent les canons en rapport avec les évêques eux-mêmes dont celui qui les empêche d'ordonner un confrère sans une consultation préalable et l'avis du métropolitain. Daley parle surtout du synode de 390 dont l'objet était la foi et le bien de l'Eglise. En ses termes, « *it was summoned 'for the faith and for the advantage of the church.'* »

²⁵ Mveng, *L'Afrique dans l'Eglise*, 179 ; Dujarier, "La tradition synodale africaine," 20-22 ; Guetny, "Le synode en quinze questions," 26. Voir aussi Daley, "Structures of Charity," 29, 47. Selon Mveng, les quatre conciles tenus à Hippone datent de 393 ; 395 ; 422 et 426. À noter qu'Augustin n'est pas encore évêque lors du premier de ces conciles. D'après Dujarier, il est présidé par Aurélius le 3 octobre 393 et Augustin, encore simple prêtre, y prêche sur la foi et le symbole à la demande des évêques. Par ailleurs, c'est ce concile qui est la première assemblée convoquée par Aurélius et qui est considérée comme un « concile plénier de toute l'Afrique. » Ce fait est aussi reconnu par Brian Daley. Toujours selon le témoignage de Dujarier, presque une vingtaine d'assemblées générales furent organisées du vivant de ces pasteurs.

²⁶ Mveng, *L'Afrique dans l'Eglise*, 188-189 ; Dujarier, "La tradition synodale africaine," 22-23. Voir aussi Daley, "Structures of Charity," 47. Au concile de 397, on est conscient du rôle du primat de Carthage qui fixe la date de Pâques et qui donne son feu vert à l'établissement des primats d'autres provinces africaines. Ce concile décide, entre autres, de réunir un concile général de l'Afrique chaque année dans lequel les provinces seront représentées par 3 évêques exception faite à la Tripolitaine qui n'aurait qu'un seul délégué en raison du faible nombre de ses diocèses. Il fixe aussi la liste du canon des Ecritures en « corrigeant celle du concile de Rome en 382. » Ce dernier, selon Mveng, reconnaissait une seule épître à Saint Jean l'Apôtre et attribuait les deux autres à Jean le Presbytre. Considérant les difficultés des voyages et le coût financier, le concile de 407 est obligé de revenir sur la périodicité des conciles généraux de l'Afrique. Ces derniers seront convoqués en cas de besoin, et non nécessairement chaque année, pour une affaire commune à toute l'Afrique. Le reste des questions est à réserver à la responsabilité des provinces.

²⁷ Dujarier, "La tradition synodale africaine," 22-23. Voir aussi Malaba, *La pratique de la synodalité*, 218-219. À part les synodes donatistes jugés fréquents à cette période, Dujarier compte 16 conciles catholiques dont 11 pléniers et la grande conférence de Carthage de 411. Pour lui, « une telle fréquence est signe d'une ferme volonté d'assumer en commun les problèmes du temps pour y réfléchir ensemble et y répondre dans une même perspective. » Du concile de 401, ainsi, il est dit que les décisions sont prises après avoir considéré les intérêts de l'Eglise avec l'appui de l'Esprit Saint. Par ailleurs, notre auteur rapporte que l'unité des participants

contrecarrer l'hérésie. Cette obligation occasionne de nombreux rassemblements entre 411 et 427.²⁸ Les aspects disciplinaires et pastoraux prédominent dans les débats. Cependant, l'engagement synodal ne s'est pas limité à ces deux seules dimensions.

Il est vrai que l'objet de ces conciles a donc concerné, principalement, des problèmes pastoraux et disciplinaires et, notamment, les hérésies et d'autres menaces sur l'identité chrétienne. L'enjeu principal est de maintenir l'unité de l'Eglise et de protéger la foi. Toutefois, cela ne signifie pas que d'autres problèmes de la société sont ignorés. Ainsi, par exemple, l'assemblée de mai 419 met en place une commission chargée de mener une réflexion sur la question des impôts. Les deux délégués de ladite commission se rendent chez l'empereur pour en discuter et pour demander la clémence en faveur de la foule qui en est la première cible. En même temps, une loi régissant le droit d'asile dans les Eglises est exigée. Peu de temps après, un concile provincial de Numidie adopte une procédure similaire. Cette fois-ci, il est proposé à l'administration civile de créer un organe des défenseurs de la plèbe ayant pour rôle de protéger et de venir en aide aux faibles, victimes de l'avidité, des injustices et de la corruption des puissants eu égard surtout au même problème des impôts. Dans ce même cadre, vers 422, un autre concile aura une démarche semblable pour réfléchir sur le travail des esclaves et le commerce des enfants. Ces catégories de personnes, considérées pratiquement comme des objets de marché, sont abusivement exploitées par leurs nouveaux maîtres qui les utilisent comme des instruments de travail.²⁹ Ces exemples démontrent la volonté de réajuster la justice sociale. À côté des questions pastorales et disciplinaires, les synodes et les conciles abordent également les problèmes d'intérêt commun de la société. La dignité et le respect de la personne humaine ne sont pas de vains mots à des occasions de ces assemblées synodales.

Au 6^{ème} siècle, il y a encore des conciles convoqués mais nous manquons d'information sur les thèmes spécifiquement abordés.³⁰ Progressivement, leur nombre se réduit et l'Eglise tend à privilégier la pratique des recueils canoniques permettant de conserver l'essentiel du travail synodal.³¹ Les recueils de ce genre sont, sans doute, source d'indications en matière disciplinaire. Toutefois, il est à regretter que la tradition, florissante au cours des siècles précédents, s'efface au même rythme que celui de la disparition du Christianisme de l'Afrique du Nord comme il a été précisé dans le premier chapitre de cette étude.

aux conciles est une indication de leur fraternité. Leur esprit de charité envers les donatistes est une manifestation de leur volonté de paix. Cette disposition a rendu possible l'invitation adressée à ces derniers au concile de 403 en vue « de venir participer à une libre discussion entre les représentants des deux Eglises rivales pour rétablir l'unité religieuse en Afrique. »

²⁸ Dujarier, "La tradition synodale africaine," 23-24. Voir aussi Malaba, *La pratique de la synodalité*, 218-219. Selon Dujarier, 16 conciles au moins dont 6 pléniers sont reconnus pour cette période. À part l'hérésie pélagienne, ces conciles se soucient aussi des questions à caractère disciplinaire.

²⁹ Dujarier, "La tradition synodale africaine," 24.

³⁰ Ibid. L'auteur note l'existence des conciles pléniers tenus respectivement à Hadrumète en 507, à Carthage les 5 et 6 février 525 et en 534. Il fait aussi mention de l'existence de quatre autres conciles provinciaux sans fournir de détails complémentaires.

³¹ Ibid.: 24-25. L'histoire de l'Eglise retient le *Breviarium hipponense* rédigé en 397, le *Codex canonum Ecclesiae africanae* et le *codex Apiarii causae* de 419, la *Breviatio canonum* du diacre Ferrand de Carthage vers 535-546 et la *Concordia canonum* de l'évêque africain du nom de Cresconius vers 680-690. Par ailleurs, le *Codex canonum Ecclesiae africanae* est considéré comme le livre des Actes de plusieurs conciles africains. Il contient la plupart des lois édictées par cette Eglise africaine dans les premiers siècles. Voir à ce propos Malaba, *La pratique de la synodalité*, 215-216.

4.1.3.2.2 En Égypte, des questions principalement doctrinales

Au 3^{ème} siècle, même si la documentation de l'Afrique du Nord est plus fournie que celle de l'Égypte, nous avons, néanmoins, des informations relatives aux deux synodes organisés à Alexandrie en 231 et 232 au sujet d'Origène sous Démétrius. De même, vers 262, Denys d'Alexandrie convoque une assemblée pour redresser la foi des sectateurs de Nepos.³² Il semblerait, alors, que l'enseignement du grand théologien d'Alexandrie soit considéré comme une menace à la doctrine. Le projet synodal est de s'en éloigner et de le réduire au silence. Le danger est identique pour ceux qui s'orientent vers les sectes. Mais, concrètement à cette époque, l'Eglise d'Égypte ne dispose pas d'évêques combattifs, comparables à Saint Cyprien en Afrique du Nord en ce qui concerne la ferveur de la pratique synodale.

Par contre, à partir du 4^{ème} siècle, des synodes importants vont se multiplier. Sous la présidence de Pierre d'Alexandrie, en 306, un synode commun dépose Mélitios qui est reconnu schismatique et apostat.³³ Dans l'entre-temps, l'Eglise est confrontée à un autre problème plus sérieux qui est l'arianisme. Durant quinze ans, des efforts sont faits pour raisonner l'initiateur et le dissuader de revenir à la doctrine authentique. Aucun résultat n'est obtenu. Alexandre d'Alexandrie est obligé de convoquer un concile des évêques en 318 pour se prononcer sur le sort de l'hérétique. Ce dernier est condamné avec ses partisans. Son mouvement qui se popularisait par des chansons liturgiques, paradoxalement, s'étend au-delà de l'Égypte. Cette expansion conduira à des condamnations ultérieures, même en dehors de l'Afrique.³⁴ Avant la fin de l'épiscopat d'Alexandre, un autre synode se réunira à Alexandrie en 324 pour destituer Colluthus. En effet, ce prêtre s'était attribué le pouvoir de conférer le sacrement de l'ordre.³⁵ Durant l'épiscopat d'Athanase (328-373), la tradition synodale s'amplifie avec la convocation de cinq synodes. Chaque fois, ces assemblées font suite au retour d'exil de l'évêque, soit pour réhabiliter son autorité, soit pour la réaffirmer ou encore

³² Mveng, *L'Afrique dans l'Eglise*, 179 ; Dujarier, "La tradition synodale africaine," 17. À ce niveau, Mveng fait seulement mention de l'assemblée de 231 qu'il qualifie de concile.

³³ Dujarier, "La tradition synodale africaine," 18 ; Arnould, *Histoire du Christianisme en Afrique*, 46, 105. Selon Arnould, l'Eglise Egyptienne de cette époque est divisée par le schisme mélitien. Ce schisme se rattache à Mélitios de Lycopolis qui s'est opposé à l'approche pénitentielle de l'évêque envers les apostats voulant retourner au bercail. Soucieux d'une Eglise des martyrs, le schismatique trouvait trop laxiste le patriarche. Le schisme connut un essor remarquable entre 311 et 325, période après laquelle il commença à s'affaiblir mais sans toutefois s'éteindre. Il survivra jusqu'au septième siècle.

³⁴ Dujarier, "La tradition synodale africaine," 18-19 ; Arnould, *Histoire du Christianisme en Afrique*, 105-108 ; Robert Burns, *Roman Catholicism after Vatican II* (Washington, D.C: Georgetown University Press, 2001), 14. Arnould a l'avantage d'offrir plus de détails à ce propos. D'origine libyenne, Arius de Baucalis est un prêtre d'Alexandrie et un prédicateur populaire. Il provoqua les tensions en faisant passer les querelles du plan disciplinaire, concernant la pénitence, au plan doctrinal dont le centre de gravité devient la problématique christologique. Il s'en prend à son évêque qui parle de l'unité du Père et du Fils. Il est d'avis que l'évêque soutient le sabellianisme. En protestant pour faire triompher un monothéisme qui distingue ces deux personnages de la Trinité, Arius glisse vers un autre extrême et se trouve dans le voisinage du subordinationisme. Quatre points semblent résumer sa position. Pour lui, toujours selon Arnould, jamais « le Fils ne peut prendre part à l'essence du Père » et il « a un commencement, car 'il fut un temps où il n'était pas' ». » De même, et en aucun cas, il « ne peut connaître le Père tel que le Père se connaît. » En sa qualité de créature, il « est soumis au changement et au péché. » Par ailleurs, il faut noter que la position d'Arius fut condamnée par le premier concile œcuménique de Nicée (en 325) convoqué par l'empereur Constantin et tenu sous la présidence de Hossius, évêque de Cordoue. L'année précédente, un concile d'Antioche l'avait également condamné tout en faisant appel à Rome et aux évêques d'Italie qui optèrent pour le soutien de la décision conciliaire. Dujarier note que le primat d'Alexandrie a rédigé une lettre à cet effet pour mettre en garde les pasteurs d'autres Eglises en dehors de l'Égypte contre les enseignements d'Arius et en leur demandant un soutien.

³⁵ Dujarier, "La tradition synodale africaine," 19.

pour des raisons doctrinales.³⁶ En un sens, ce primat peut être considéré comme le grand champion de ladite tradition dans l'Eglise Egyptienne du 4^{ème} siècle. Selon Dujarier, les assemblées de ce siècle témoignent de l'effort de cette Eglise pour maintenir « l'unité de la foi, »³⁷ souci qui, ultérieurement, continuera de caractériser son engagement. Le 4 mai 633, a lieu un des derniers conciles connus d'Alexandrie, avec l'objet de défendre le monothélisme vu, par ailleurs, comme une hérésie.³⁸ Au regard des sujets inscrits à l'ordre du jour, il ressort que les assemblées alexandrines de cette époque ont un caractère généralement doctrinal.

4.2 IMPACT ET FINALITÉ DE L'ANCIENNE TRADITION SYNODALE EN AFRIQUE

Comme le contexte général vient de l'indiquer, la tradition synodale est une réalité caractéristique du Christianisme des premiers siècles en Afrique du Nord et en Egypte. Régulièrement, les Eglises de ces régions y ont fait recours pour des circonstances et des raisons différentes. Il importe, à présent, de se rendre compte de son impact et de sa finalité. Cette démarche permet de répondre à la question relative à l'organisation pratique de ladite tradition et celle qui concerne son caractère d'universalité. Elle offre aussi l'occasion de souligner quelques principes vécus par l'Eglise d'Afrique des premiers siècles à travers ses assemblées synodales.

4.2.1 DE L'ORGANISATION PRATIQUE DES SYNODES ET CONCILES EN AFRIQUE ANCIENNE

Aborder l'organisation pratique des synodes ou des conciles en Afrique ancienne implique deux éléments majeurs. D'une part, il faut évoquer le caractère et la nature de ces assemblées avec, parfois, un nombre impressionnant de participants. D'autre part, il est question de souligner l'aspect matériel et la vision sociale de l'Eglise qui font que l'institution synodale fonctionne aisément.

4.2.1.1 De la participation et de la multiplicité des évêchés en Afrique

Dans le Christianisme africain des premiers siècles, la nature du synode ou du concile et le nombre des participants dépendaient beaucoup de la gravité du problème à résoudre. Pour les deux premiers conciles tenus à Carthage vers 220 et vers 240, selon plusieurs auteurs, 70 et 90 évêques y auraient respectivement participé.³⁹ Concernant l'Afrique du Nord

³⁶ Ibid. ; Arnauld, *Histoire du Christianisme en Afrique*, 109. Dans la période du ministère épiscopal d'Athanase, notons cinq exils qui lui sont imposés par le pouvoir impérial : De 336 à 337 ; de 339 à 346 ; de 356-361 ; de 362 à 363 et de 365 à 366. Pour ce qui concerne les synodes, Dujarier est plus précis. Ainsi, en 338, les évêques d'Egypte, de Libye, de Thébaïde et de Pentapole se réunissent en vue de réfuter les accusations formulées contre la personne du primat d'Alexandrie. En 346, un synode Egyptien est convoqué et souligne que le même évêque est en communion avec plus de 400 collègues des différents pays. Au retour de son troisième exil en 362, un rassemblement connu sous le nom du « synode des confesseurs » eut lieu. Il aborde la question de la réconciliation des hérétiques convertis et celle de la doctrine du Saint Esprit. Le tome aux Antiochiens est la lettre synodale qui en est sortie. En 363, un autre synode est tenu et confirme la foi de Nicée. Après son cinquième et dernier exil, Athanase convoque encore un synode vers 369/370. De celui-ci, une lettre fut adressée aux évêques d'Afrique pour les prémunir contre l'argumentation des ariens et pour les exhorter à « rester fidèles à la foi de l'Eglise. »

³⁷ Dujarier, "La tradition synodale africaine," 19.

³⁸ Mveng, *L'Afrique dans l'Eglise*, 179.

³⁹ Decret, *Le Christianisme en Afrique du Nord ancienne*, 64 ; Arnauld, *Histoire du Christianisme en Afrique*, 68 ; Cyprien de Carthage, *L'unité de l'Eglise*, 78. Pour le premier concile, Decret et Arnauld précisent que ce sont des évêques de la Proconsulaire et de la Numidie. Cyprien parle de 70 évêques africains et numides,

à l'époque de Cyprien, Decret fournit des indications importantes et précieuses. Comme nous l'avons déjà mentionné dans la première section de ce chapitre, il existe trois sortes de synodes ou de conciles particuliers pour la période qui nous préoccupe. Les assemblées locales regroupaient moins de 50 participants au moment où les réunions provinciales pouvaient facilement rassembler plus de 60 membres dont une quarantaine de la Proconsulaire et une vingtaine de la Numidie. Quant aux rassemblements pléniers, la participation était de 90 évêques environ, venant des différentes provinces.⁴⁰ Plus tard, le nombre variera sensiblement. En 307, il y aura seulement 11 évêques pour le concile en Numidie.⁴¹ En 330, un concile donatiste réunira 270 évêques. Ensuite, deux conciles se succéderont, le premier avec un nombre de participants réduit en 390⁴² et le second à caractère plutôt contestataire avec 43 évêques en 393.⁴³ C'est au 5^{ème} siècle que le record sera battu avec la grande conférence de Carthage de juin 411 qui rassemblera plus de 560 évêques catholiques et donatistes.⁴⁴ Celui de 419 comptera 217 participants au moment où celui de 534 rassemblera 220 évêques.⁴⁵ Il est vrai que Carthage constituait un grand centre des rencontres synodales ou conciliaires avec un nombre important de participants, le clergé et le peuple étant associés aux délibérations des évêques.⁴⁶ C'est donc toute la communauté chrétienne qui

ce qui laisse penser qu'il assimile la Proconsulaire à l'Afrique. Par contre Decret parle d'un « grand nombre » d'évêques sans préciser le chiffre exact.

⁴⁰ Decret, *Le Christianisme en Afrique du Nord ancienne*, 64-65. Pour quelques compléments utiles, voir aussi Mveng, *L'Afrique dans l'Eglise*, 178 ; Dujarier, "La tradition synodale africaine," 15-16 ; Arnould, *Histoire du Christianisme en Afrique*, 81-83 ; Dunn, "Validity of Baptism and Ordination in the African Response to the 'Rebaptism' Crisis," 258-260, 264, 267 ; Cyprien de Carthage, *L'unité de l'Eglise*, 78. Decret a l'avantage d'inventorier ces synodes avec le nombre des participants. Pour les synodes des années 252, 254 et 255 il faut respectivement compter 42, 37 et 31 participants. À celui de 253 ont vraisemblablement participé 66 pasteurs et à celui du printemps 256 ont pris part 71 évêques. Celui d'automne ou du 1^{er} septembre 256 allait compter 87 évêques. Dujarier et Arnould confirment ce chiffre de 87 évêques pour ce dernier synode. Appelés aussi « co-évêques » et constituant un « corps, » note Dujarier, ils viennent d'Africa, de Numidie et de Maurétanie. Arnould confirme aussi le chiffre de 71 évêques venant des provinces d'Afrique proconsulaire, Byzacène et Numidie pour le concile du printemps 256. De même, Mveng évoque ce chiffre de 71 participants pour le cinquième concile convoqué par Cyprien et qui est en toute logique celui du printemps 256 mais qu'il semble confondre avec celui de 254. Ce dernier, au fait, est le quatrième, le cinquième étant celui de 255. Geoffrey D. Dunn donne des chiffres différents pour les synodes de 252, de 253 et celui de 255 pour lesquels il compte respectivement 66, 40 et 32 évêques. Cela veut dire, par rapport aux statistiques de Decret, 24 évêques de plus pour le premier, 26 de moins pour le second et un évêque de plus pour le troisième. Il doit y avoir une confusion entre le synode de 252 et celui de 253 eu égard aux participants. Un autre synode qui est apparemment assimilé à celui du printemps 256 a réuni 71 évêques pour Dunn, ce qui lui permet de joindre Decret, Mveng et Arnould.

⁴¹ Dujarier, "La tradition synodale africaine," 20.

⁴² Dujarier, "La tradition synodale africaine," 21.

⁴³ Mveng, *L'Afrique dans l'Eglise*, 178-179. Vraisemblablement, le concile contestataire de 393 contre Firmien doit être différent de celui qui est présidé la même année à Hippone par Aurélius.

⁴⁴ Ibid.: 22-23 ; Decret, *Le Christianisme en Afrique du Nord ancienne*, 171-174. Bien que les deux auteurs diffèrent sur le nombre exact des évêques donatistes, la participation à ce concile reste élevée. Decret qui précise que le rassemblement eut lieu le 1^{er}, le 3 et le 8 juin parle de 286 évêques catholiques contre 284 donatistes. Dujarier retient 286 catholiques contre 279 évêques donatistes, soit une différence de 5 personnes.

⁴⁵ Dujarier, "La tradition synodale africaine," 23-24. L'auteur fait aussi mention du concile les 5 et 6 février 525 avec 60 évêques.

⁴⁶ Ibid.: 15 ; Decret, *Le Christianisme en Afrique du Nord ancienne*, 65 ; Arnould, *Histoire du Christianisme en Afrique*, 78, 83. Ces auteurs donnent une information utile qui montre que le synode ou le concile n'est pas une affaire exclusivement réservée aux évêques. Ces derniers sont, écrit Dujarier, avec les prêtres, les diacres et une « grande partie du peuple. » Pour Arnould, « il y a la participation des évêques [...], mais aussi de prêtres, de diacres et laïcs ». Et plus loin d'ajouter, « le peuple est consulté dans les questions importantes : pénitence des lapsi, excommunication des hérétiques, élection de l'évêque... » Pour Decret, « les

se rassemble pour se concerter sur des sujets impliquant sa vie et son identité. D'une dizaine à des centaines d'évêques avec le reste de la communauté pouvaient se réunir en synode ou en concile. C'était pour tous l'occasion de vivre la fraternité et de partager la responsabilité d'une Eglise vivante en marche.

Pour Alexandrie en Egypte, les informations sont moins précises sur le nombre des participants aux synodes. Le plus ancien synode, en 231, a rassemblé « un certain nombre d'évêques égyptiens et quelques prêtres. » Le second, tenu l'année suivante en l'absence des prêtres, n'était constitué que d'un « nombre plus restreint d'évêques. »⁴⁷ Sous l'initiative d'Alexandre d'Alexandrie, vers 321, un concile d'une centaine d'évêques est convoqué.⁴⁸ Du temps de l'épiscopat d'Athanase, nous avons des indications pour trois de ses cinq synodes. D'abord, en 338, au retour de son premier exil, une centaine d'évêques d'Egypte, de Libye, de Thébaidé et de Pentapole se réunissent autour de lui. Le suivant, nommé celui des confesseurs, se déroulera en 362 avec 21 évêques, après son 3^{ème} exil. Quant au dernier, vers 369-370, les évêques d'Egypte et de Libye furent au nombre de quatre vingt dix.⁴⁹ Rien de substantiel n'est évoqué à propos d'une éventuelle participation du peuple dans toutes ces assemblées. Apparemment, ce sont essentiellement des évêques qui se retrouvent pour discuter et pour délibérer sur des dossiers prévus à l'ordre du jour.

La présentation de ces synodes et conciles successifs nous amène à constater que la participation de l'Eglise de l'Afrique du Nord a été plus active et dynamique que celle de l'Egypte, du moins en ce qui concerne l'implication des différentes catégories des membres de la communauté chrétienne. Au nord de l'Afrique, nous avons des indications sur la participation du clergé et du peuple. Il en est de même pour ce qui est du nombre impressionnant d'évêques participants dans les assemblées et de la multiplicité d'évêchés surtout dans la région Proconsulaire. Selon une certaine opinion, ce dernier phénomène aurait été influencé par l'organisation municipale de cette province d'Afrique au sein de laquelle l'Eglise a évolué. Sachant que chaque petite cité était civilement autonome, un statut identique était préférable au niveau ecclésiastique, avec un évêque par cité. Pour des motifs différents, d'autres provinces dans la région du nord auraient voulu un même modèle ecclésial.⁵⁰ Dans tous les cas, le phénomène reste étonnant si l'on considère qu'une seule région pouvait compter autant d'évêques à cette époque. En comparaison avec la situation de toute l'Afrique à la veille du Synode de 1994, leur nombre est plus significatif.⁵¹ Il serait

évêques congressistes se rendant à Carthage étaient accompagnés d'au moins [d'] un prêtre ou un diacre comme auxiliaire, ce qui donnait à la capitale une activité inhabituelle. »

⁴⁷ Dujarier, "La tradition synodale africaine," 17.

⁴⁸ Ibid.: 18.

⁴⁹ Ibid.: 19.

⁵⁰ Arnould, *Histoire du Christianisme en Afrique*, 68-69 ; Malaba, *La pratique de la synodalité*, 213-214. Voir aussi Joseph Cuoq, *L'Eglise d'Afrique du Nord. Du II^{ème} au XII^{ème} siècle* (Paris: Centurion, 1984), 35. Cuoq signale l'existence de 150 évêchés entre les années 250 et 300. Notons qu'à un évêché est attaché un évêque.

⁵¹ À ne s'en tenir qu'au seul exemple de la progression des statistiques à la veille du premier récent Synode pour l'Afrique, le nombre d'évêques est inférieur à celui de ceux qui étaient présents à la rencontre de juin 411, soit plus de 560 catholiques et donatistes confondus. Au 31 décembre 1986, en effet, toute l'Afrique disposait de 481 évêques. En octobre 1993, il y avait 426 circonscriptions ecclésiastiques et 497 évêques. Voir à ce propos Synod of Bishops, *The Church in Africa and her Evangelising Mission towards the Year 2000. "You Shall Be my Witnesses" (Acts 1, 8). Lineamenta* (Vatican City: Libreria Editrice Vaticana, 1990), no. 9 ; Jan P. Schotte, "Attirer l'attention mondiale sur la réalité africaine, sur ses authentiques valeurs," *L'Osservatore*

intéressant d'approfondir l'évolution de la notion d'évêque et de cité de ces temps anciens jusqu'à nos jours pour établir un éventuel lien. Quel rapport, par exemple, peut-il exister entre une paroisse actuelle ou un diocèse et la cité de l'époque ? Il va sans dire qu'une telle investigation n'entre pas directement dans le contexte et la nature de notre présent travail. Par contre, il nous faut souligner la vision sociale de l'Eglise de l'Afrique du Nord et la dimension matérielle exigée par une large participation à ses synodes.

4.2.1.2 De l'aspect matériel et vision du rôle social de l'Eglise de l'Afrique du Nord

À part quelques dates mentionnées pour certains conciles et synodes,⁵² la durée de la plupart de ces assemblées n'est pas connue, d'où la difficulté pour estimer leur coût matériel. Cependant, une certaine organisation interne était nécessaire pour accueillir les participants. L'aspect matériel devait s'inscrire dans la politique générale du rôle social de l'Eglise. En conséquence, il importe d'aborder ces paramètres en notant que c'est dans l'Eglise de l'Afrique du Nord qu'une telle sensibilité est plus développée.

Sans doute, la multiplicité des réunions et le nombre des participants exigeaient beaucoup de dépenses au siège organisateur ou au conseil presbytéral local. Ces instances devaient disposer de moyens financiers à cet effet. Pour Carthage, la responsabilité était du ressort de l'organe des œuvres connu sous le nom courant de la « caisse communautaire. » Cette instance intervenait également pour assister les nécessiteux de la communauté en leur distribuant la nourriture et les vêtements, ainsi que pour envoyer des aides à d'autres communautés se trouvant dans le besoin. La collecte, auprès des clercs et du peuple, était une des voies privilégiées pour alimenter la caisse. Les autres richesses provenaient surtout des immeubles et des terres dont disposait l'Eglise.⁵³ Avec cette capacité de mobilisation et d'intervention, la caisse communautaire devait être en mesure de faire des prévisions pour les coûts matériels des synodes et des conciles.

Par ailleurs, cette volonté de subvenir aux besoins des autres s'inscrit dans la vision du rôle social d'une Eglise locale, soucieuse d'exprimer sa foi à travers les œuvres de la charité. Il va sans dire que cette disposition d'entraide matérielle ne peut que contribuer au renforcement de la cohésion des membres de la communauté. Pour les exclus, en raison de l'abandon de la foi suite aux menaces de la persécution, la même attitude de solidarité ne manquait pas de les motiver pour réintégrer une Eglise qui prenait soin de l'âme et du corps

Romano, 12 Avril 1994, 3 ; Jan P. Schotte, "African Synod Is Special Moment of Grace," *L'Osservatore Romano*, 20 Avril 1994, 4-5.

⁵² Pour exemples, Dujarier nous en donne cinq (trois à Carthage : Celui du 1^{er} septembre 256, du 16 juin 390 et celui du 5-6 février 525 ; un à Hippone du 3 octobre 393 et un autre à Alexandrie vers 262 dont la durée fut de 3 jours). Il ne précise pas les dates de celui de 411 bien que Decret nous informe que ce concile eut lieu le 1^{er}, le 3 et le 8 juin. Ce dernier auteur signale aussi le concile du 15 mai 252 et celui du 1^{er} septembre 256 à Carthage. De Cyprien, nous retenons celui du 1^{er} septembre 256. Mveng y ajoute celui du 4 mai 633. Voir Mveng, *L'Afrique dans l'Eglise*, 179 ; Dujarier, "La tradition synodale africaine," 15, 17, 21-22, 24 ; Decret, *Le Christianisme en Afrique du Nord ancienne*, 63-64, 172 ; Cyprien de Carthage, *L'unité de l'Eglise*, 78.

⁵³ Cuoq, *L'Eglise d'Afrique du Nord*, 62 ; Decret, *Le Christianisme en Afrique du Nord ancienne*, 65-66 ; Malaba, *La pratique de la synodalité*, 220. En principe, les nécessiteux bénéficiaires d'une assistance de la caisse communautaire sont des pauvres, des veuves, des orphelins, des prisonniers et des exilés. Malaba estime que l'Eglise africaine avait ses ressources suffisantes et qu'elle n'avait rien à mendier ni à Rome ni à d'autres Eglises de ce point de vue financier.

en insistant sur la vie éternelle sans ignorer l'importance de la nourriture terrestre.⁵⁴ Aussi, un problème pastoral ou disciplinaire ne pouvait se régler sans prévoir la subsistance matérielle de ceux qui étaient appelés à en délibérer en assemblée. De son rôle social, la caisse communautaire offre des facilités pour l'organisation de ces rassemblements.

4.2.2 SOUCI DE L'UNIVERSALITÉ DANS L'ANCIENNE TRADITION SYNODALE AFRICAINE

Dans la pratique synodale ou conciliaire de l'Eglise africaine des premiers siècles, nous constatons l'affirmation du principe de l'universalité. Cette réalité est essentiellement perçue dans la coutume des lettres synodales qui sous-entend le besoin de la reconnaissance des décisions, dans l'intérêt porté aux Eglises sœurs et dans la relation envisagée avec l'Eglise de Rome.

4.2.2.1 De la coutume des lettres synodales et de la reconnaissance des décisions

Dans la pratique de l'Eglise africaine, la fin d'un synode est souvent suivie d'une lettre synodale. Quelques exemples suffisent pour le démontrer. Par des lettres personnelles ou synodales, Cyprien partage et communique aux autres évêques, dont celui de Rome, les décisions des assemblées réunies à son initiative.⁵⁵ Après le premier concile convoqué par

⁵⁴ Decret, *Le Christianisme en Afrique du Nord ancienne*, 66-67. L'auteur nous fait remarquer qu'avec une solide organisation matérielle, l'Eglise de Carthage avait continué à grandir dans la paix. Par contre, elle était loin d'être une société modèle du point de vue spirituel et moral. Si l'on peut exalter le courage des « confesseurs » qui méritent le « titre de gloire, » un tableau moins glorieux se présente pour la plupart des membres de cette communauté. Cupidité, fraude, fourberie, ardeur insatiable, goût exagéré des intérêts, prostitution et médiocrité faisaient partie de la vie courante.

⁵⁵ Walter J. Burghardt, Johannes Quasten and Thomas Comerford Lawler, eds., *The Letters of St Cyprian of Carthage. Ancient Christian Writers, no. 43. Letters 1-27*, vol. 1 (New York, NY: Newman Press, 1984) ; Walter J. Burghardt, Johannes Quasten and Thomas Comerford Lawler, eds., *The Letters of St Cyprian of Carthage. Ancient Christian Writers, no. 44. Letters 28-54*, vol. 2 (New York, NY: Newman Press, 1984) ; Walter J. Burghardt, Johannes Quasten and Thomas Comerford Lawler, eds., *The Letters of St Cyprian of Carthage. Ancient Christian Writers, no. 46. Letters 55-66*, vol. 3 (New York, NY: Newman Press, 1986) ; Walter J. Burghardt and Thomas Comerford Lawler, eds., *The Letters of St Cyprian of Carthage. Ancient Christian Writers, no. 47. Letters 67-82*, vol. 4 (New York, NY: Newman Press, 1989) ; Daley, "Structures of Charity," 35 ; Arnould, *Histoire du Christianisme en Afrique*, 81 ; Dunn, "Heresy and Schism According to Cyprian," 561-568 ; Dunn, "Cyprian's Rival Bishops," 82, 84 ; Dunn, "Validity of Baptism and Ordination in the African Response to the 'Rebaptism' Crisis," 259-269 ; Cyprien de Carthage, *L'unité de l'Eglise*, 81. Arnould retient particulièrement la communication faite au sujet du concile de 255, une action placée après le concile du printemps 256. Lors de ce concile de 256, en effet, « les résolutions de 255 sont réaffirmées et notifiées au pape Etienne de Rome. » Dunn offre une information intéressante sur la correspondance de Cyprien. Ainsi, ce dernier avait écrit à Corneille de Rome après le synode de 251 principalement en raison de la controverse autour du retard des évêques africains à reconnaître la validité de l'élection de ce même Corneille. Ses trois lettres (44, 45, 48) ne font pas mention de la question de la réintégration des *lapsi* même si la correspondance fait écho de la confirmation du synode à propos de l'excommunication du diacre carthaginois Felicissimus. Apparemment, une lettre adressée à un autre évêque suggère que Cyprien aurait écrit à Corneille au sujet de la question des *lapsi* après ledit synode. Faisant suite au synode de 252, Cyprien envoie une lettre à Fidus. Cet évêque n'avait pas pu participer au synode mais avait envoyé quelques questions à étudier. Il reçoit une réponse. Une lettre adressée à Corneille plus tard au cours de cette année semble avoir l'intention de faire part de la liste des évêques africains légitimes et du développement de l'affaire de Fortunatus. Celui-ci est un rival nommé à Carthage par Privatus de Lambèse. Après le synode de 253, une lettre synodale fut envoyée à Corneille pour lui communiquer la décision de pardonner à ceux qui ont fait pénitence. Les évêques africains espéraient que Rome allait être d'accord avec leur décision. Après le synode de 254, l'accent est mis sur la correspondance de Cyprien avec l'Eglise d'Espagne qui avait sollicité une aide en rapport avec l'affaire de Basilides et Martialis, deux évêques espagnols précédemment déposés. Doley suggère que Cyprien aurait écrit au pape Etienne vers 254. Dunn et Arnould semblent s'accorder sur le fait que, directement après le synode de 255, une lettre ne fut pas envoyée à Rome.

Alexandre d'Alexandrie pour condamner l'hérésie d'Arius, une lettre est adressée aux autres Eglises. La plupart d'entre elles répondent par écrit pour marquer leur accord aux résolutions adoptées. En 324, le primat d'Alexandrie rédige une seconde lettre pour mettre en garde ses collègues pasteurs sur ce même problème causé par les enseignements de l'hérétique.⁵⁶ Cette correspondance réciproque montre un intérêt commun pour contrecarrer une doctrine erronée. En 339, et faisant suite à l'assemblée de 338, Athanase adresse une lettre encyclique aux évêques du monde entier. Il fit de même dix ans après le synode de 346. Cette fois-ci, la lettre est envoyée aux évêques d'Egypte et de Libye pour les prévenir contre des enseignements à caractère hérétique.⁵⁷ À juste titre, une hérésie, condamnée dans une Eglise locale, reste aussi un danger pour d'autres communautés. Une lettre synodale, envoyée aux autres Eglises au terme d'une délibération, est d'une importance capitale pour la protection de la foi.

Il est important de remarquer que les lettres synodales, parfois appelées « œcuméniques, » envoyées aux différents destinataires du monde entier ne constituent pas une simple information ou une formalité. C'est plutôt une invitation indirecte à s'associer à une décision prise par une assemblée mais qui ne veut pas dire non plus une sorte de ratification. La coutume permet de marquer la communion avec d'autres Eglises. Autrement dit, une synodalité qui est vécue dans une Eglise locale « n'est jamais coupée de la catholicité. »⁵⁸ Pour Arnould, du côté de Carthage, Cyprien envoie des lettres synodales aux différentes Eglises tout en étant assuré de la manifestation de l'Esprit Saint dans la réception des décisions.⁵⁹ Toutefois, ladite réception n'est ni automatique ni une affaire toujours garantie. Les conclusions d'une assemblée sont parfois bien reçues par d'autres Eglises. En d'autres circonstances, elles sont refusées et même engendrent des conflits ouverts. Ainsi, par exemple, Rome accepte la décision de l'Eglise Carthaginoise concernant la pénitence imposée aux apostats repentants mais elle s'oppose à la décision prise, relative au baptême des hérétiques. Pour ce dernier cas, des conciles ultérieurs s'avèreront nécessaires pour tenter d'atteindre l'unanimité sans exclure la médiation d'une tierce personne.⁶⁰ Deux Eglises

Après celui du printemps 256, toutefois, les décisions précédemment prises en 255 sont communiquées par une lettre synodale. Sans doute, l'édition des lettres de Cyprien constitue une information plus détaillée et concise sur la correspondance du primat de Carthage. Elle a l'avantage de reconstituer les 82 lettres, de résumer le contenu et de déterminer leurs dates et les circonstances. À l'occasion, il est suggéré que même les lettres non adressées à l'évêque de Rome pouvaient lui parvenir d'une façon ou d'une autre. Ainsi, nous pouvons lire à la page 143 du quatrième volume: « *For Cyprian must expect such a conciliar letter to reach Stephen's hand at least indirectly; as likely as not, he was in fact to be sent a copy for his information, directly.* » De la liste de ces lettres, nous constatons qu'il y en a 9 adressées au pape Corneille (lettres 44 ; 45 ; 47 ; 48 ; 51 ; 52 ; 57 ; 59 et 60), une à Lucius (lettre 61) et 2 autres à Etienne (lettres 68 et 72). Les lettres 49 et 50 sont envoyées par Corneille à Cyprien. Avec une réserve sur la précision, cette indication peut être mise en relation avec ce qui est dit dans l'introduction du livre *L'unité de l'Eglise* où il est fait mention de 13 lettres adressées à Rome par Cyprien.

⁵⁶ Dujarier, "La tradition synodale africaine," 18.

⁵⁷ Ibid.: 19.

⁵⁸ Ibid.: 16, 19-20, 24 ; Voir aussi Klaus Schatz, *Papal Primacy. From Its Origins to the Present* (Collegeville, MN: The Liturgical Press, 1996), 17-18 ; Malaba, *La pratique de la synodalité*, 216, 225-226.

⁵⁹ Arnould, *Histoire du Christianisme en Afrique*, 79.

⁶⁰ Dujarier, "La tradition synodale africaine," 16 ; Arnould, *Histoire du Christianisme en Afrique*, 80-81. À titre de rappel, les quatre premiers synodes (251-254) du temps de l'épiscopat de Cyprien ont été consacrés au problème des apostats au moment où les 3 derniers (255-256) ont abordé celui du baptême des hérétiques. Celui de 255 avait décidé de « rebaptiser ceux qui viennent de l'hérésie. » Le synode du printemps 256 qui rassembla les évêques de la Proconsulaire, Byzacène et Numidie trouva opportun de réaffirmer les conclusions du synode de l'année précédente et une notification est faite au pape Etienne. La réaction de ce dernier fut dure et blessante pour Cyprien et ses collègues d'Afrique. Un autre synode d'automne 256 fut obligé d'être convoqué avec un

peuvent être donc d'accord sur un sujet et avoir des points de vue différents sur un autre, l'essentiel étant de cultiver l'esprit d'ouverture nécessaire à la poursuite du dialogue. Cette attitude conduit, obligatoirement, à une compréhension mutuelle et à un compromis utile à la progression de la foi.

Sans parler d'un conflit ouvert et d'une grave opposition au 3^{ème} siècle, à Alexandrie, Dujarier note qu'au moins quatre communautés refusèrent la lettre synodale adressée à toutes les Eglises, suite aux deux synodes tenus contre Origène.⁶¹ La situation sera encore plus conflictuelle aux siècles ultérieurs. Ainsi, suite au concile de 424, une lettre est envoyée au pape pour le dissuader de revenir sur son habitude d'intervenir en faveur des excommuniés et pour lui demander de bien vouloir « respecter le principe de la subsidiarité. »⁶² Cette correspondance exprime la protestation contre l'action de l'évêque de Rome qui n'avait pas tenu compte des sanctions infligées à certains membres de l'Eglise d'Alexandrie. Des Eglises peuvent donc être en désaccord avec la décision d'un synode d'une autre Eglise mais sans entrer en conflit ouvert. Un sentiment de frustration peut aussi surgir dans une Eglise dont l'action est bafouée ou ignorée par d'autres communautés. Ces deux exemples démontrent et confirment le malaise pouvant surgir suite à la non réception ou au rejet d'une décision synodale.

Par ailleurs, Mveng nous apprend que, jusqu'en l'An 646, il y eut au moins une vingtaine de conciles africains connus qui ont regroupé les pasteurs des provinces d'Afrique du Nord. De 252 à 594, Carthage en aurait accueilli 27 dont 3 qui ont été rejetés par l'Eglise universelle. En ajoutant ceux qui ont été organisés en d'autres lieux, tel Hippone, il faut compter au moins 48 conciles universellement reconnus jusqu'au 7^{ème} siècle pour cette région nordique.⁶³ Quant à l'Egypte, selon l'auteur, 15 conciles auraient eu lieu à Alexandrie de 231 à 633 et portent donc le nom de ce siège. Le dernier, tenu en date du 4 mai 633, ne fut pas accepté par les autres Eglises en raison de son caractère jugé hérétique.⁶⁴ Pour ces nombreux rassemblements, il est hors de doute que la reconnaissance de l'Eglise universelle faisait suite à l'envoi des lettres synodales ou des encycliques. D'une manière générale, la réception de telles lettres dépend parfois de la sensibilité et de la pratique d'une Eglise qui en est le

nombre plus élevé d'évêques qui réaffirment la pratique. Au moins deux évêques, en dehors de toute l'affaire, adoptèrent une attitude différente. Firmilien de Césarée de Cappadoce en Asie Mineure réagit violemment face à l'attitude de l'évêque de Rome tandis que Denys d'Alexandrie tempère. Bien qu'on ne rebaptise pas les hérétiques dans son Eglise, l'évêque d'Alexandrie s'adresse au pape pour évoquer le respect qu'il réserve aux autres Eglises et leurs traditions. Nous savons déjà que l'Afrique renoncera à sa pratique de rebaptiser avec le Concile d'Arles en 314.

⁶¹ Dujarier, "La tradition synodale africaine," 17. Après les synodes de 231 et 232, une lettre fut envoyée aux différentes Eglises. Les quatre Eglises qui la rejetèrent en raison de l'estime qu'elles éprouvent en faveur de ce célèbre théologien d'Alexandrie sont celle de la Palestine, de l'Arabie, de la Phénicie et de l'Achaïe.

⁶² Ibid.: 24 ; Malaba, *La pratique de la synodalité*, 216-218.

⁶³ Mveng, *L'Afrique dans l'Eglise*, 178-179. Pour les trois conciles non reconnus, il s'agit du cinquième concile convoqué par Cyprien qui déclara que le baptême des hérétiques était nul, de celui de 330 et d'un concile contestataire de 393 contre Firmien (l'un des évêques de Carthage probablement du côté donatiste). Si l'auteur parle de 20 conciles connus et regroupant les évêques des provinces, il faut supposer qu'il n'inclut pas les synodes locaux et les conciles pléniers. Dujarier fait remarquer que la période pélagienne à elle seule (de 411 à 427) dénombre « au moins 16 conciles dont 6 pléniers. » Voir à ce propos Dujarier, "La tradition synodale africaine," 23.

⁶⁴ Mveng, *L'Afrique dans l'Eglise*, 179. Pour mémoire, il faut noter que le concile en question avait pour objet de défendre le monothélisme. Tout en reconnaissant au Christ les deux natures (humaine et divine), cette doctrine affirme que le même Christ est animé par une seule volonté (divine) dans ses actions, autrement dit une seule activité théandrique.

récipiendaire. À juste titre, la coutume des lettres synodales et le besoin de la reconnaissance des décisions d'une Eglise locale en assemblée ouvrent le chemin à la réalité des Eglises sœurs.

4.2.2.2 Des Églises sœurs, une réalité ancienne en Afrique

L'expression « Eglises sœurs » que Dujarier et la Congrégation pour la Doctrine de la Foi veulent lire dans la 2^{ème} lettre de Saint Jean⁶⁵ est une réalité de l'Eglise d'Afrique des premiers siècles. Synésius, évêque de Cyrène (410-414) en Libye, s'y réfère dans une lettre à ses collègues les invitant à respecter sa décision d'excommunication d'Andronicus, préfet qui ne se souciait pas des droits de la personne humaine.⁶⁶ Decret est plus direct lorsqu'il affirme que les synodes des Eglises d'Afrique étaient une sorte de manifestation d'un « commun souci de partage avec les Eglises sœurs » et d'une recherche des solutions aux problèmes préoccupant les communautés. En se réunissant en un seul corps comme des « 'collègues bien aimés,' » les évêques établissaient des liens disposés à promouvoir l'évangélisation dans les différentes provinces⁶⁷ de l'Afrique.

Ainsi, force est de constater que les caractéristiques principales des Eglises sœurs des premiers siècles sont l'entraide et le soutien mutuel. Les Eglises d'Afrique antique recherchaient ces éléments à travers la communication des résultats d'un synode ou d'un concile. Elles étaient aussi animées par un souci d'harmonie et d'entente avec leurs consœurs des autres régions. Hélas, ces objectifs n'ont pas toujours été atteints et il y eut, parfois, des périodes de tensions difficiles avec Rome.

4.2.2.3 Des relations à double face entre l'Église d'Afrique et celle de Rome

Du temps de la première évangélisation de l'Afrique, l'histoire de l'Eglise mentionne des faits caractérisant une bonne relation entre l'Eglise d'Afrique et celle de Rome. Bien que cette dernière soit parfois reconnue comme faisant partie des Eglises apostoliques à côté d'autres telle que celle de Corinthe, d'Ephèse, de Philippiques et de Thessalonique, elle occupe une position unique et particulière. C'est dire que son prestige est même affirmé en dehors de l'Italie. De ce fait, Cyprien se sent dans l'obligation de lui rendre compte au sujet des *lapsi* et veut toujours agir en union avec elle. Son plus grand désir est, à cet effet, de « promouvoir un concilium commun sur le bon gouvernement » de ces deux Eglises. En cela, il est motivé et

⁶⁵ Dujarier, "La tradition synodale africaine," 20 ; Congrégation pour la Doctrine de la Foi, "Note sur l'usage approprié de l'expression 'Eglises sœurs'," DC XCVII, no. 2233 (2000): 823. La note datant du 30 juin 2000 précise que cette expression « ne se trouve pas comme telle dans le Nouveau Testament. » Toutefois, poursuit-elle, il y a beaucoup « d'indications qui manifestent les relations de fraternité qui existent entre les Eglises locales de l'Antiquité chrétienne. Le passage néotestamentaire qui reflète de la manière la plus explicite la conscience de ce fait est la phrase finale de 2 Jn 13 : 'Te saluent les enfants de ta sœur l'élue'. Il s'agit de salutations envoyées d'une communauté ecclésiale à une autre ; la communauté qui les envoie, se désigne elle-même comme 'sœur' de l'autre. » Par ailleurs, la note fait un survol de l'usage de l'expression à partir du cinquième siècle jusqu'à Jean Paul II en passant par les patriarches d'Orient, puis par Jean XXIII, le Concile Vatican II et Paul VI. Voir à ce propos les pages 823-824. Dujarier parle de son usage par Basile en Cappadoce.

⁶⁶ Dujarier, "La tradition synodale africaine," 20. Le siège épiscopal de Cyrène est aussi appelé Ptolémaïs (Cyrénaïque). L'extrait de la lettre épiscopale, citée par Dujarier, est expressif. « Voici donc ce que l'Eglise de Ptolémaïs ordonne à ses sœurs : que nul temple de Dieu ne s'ouvre à Andronicus et aux siens [...]. Si d'aucuns nous tiennent comme une Eglise de rien, [...], et que, sans autrement se soucier de nos ordres, ils accueillent nos excommuniés, qu'ils sachent bien qu'ils déchirent l'Eglise de Dieu que le Christ veut être une. »

⁶⁷ Decret, *Le Christianisme en Afrique du Nord ancienne*, 63.

inspiré par un amour à partager et par la raison qui rappelle la discussion entre Pierre et Paul au concile de Jérusalem au sujet de la circoncision.⁶⁸ Lors du schisme donatiste, les participants au concile de 401 sont fiers d'être en étroite relation avec le pape Anastase de Rome qui s'efforce de pratiquer une charité à la fois « paternelle et fraternelle » avec sa détermination en faveur de l'unité des membres de l'Eglise disséminés à travers le monde. Avec Innocent 1^{er}, ce même lien est signalé quand il est question de combattre le pélagianisme et de prendre des mesures utiles à l'Eglise du monde entier.⁶⁹ Cependant, ces informations attestant d'une bonne entente ne doivent pas occulter de graves conflits qui ont pu éclater de temps en temps.

Il est vrai que la résolution du concile de mars 251 à Carthage, qui offre le pardon à certains des *lapsi* et qui exige une pénitence pour les autres, fut aussi une pratique suivie par Rome, ce qui, d'ailleurs, fut un catalyseur lors de la révolte anti-romaine du prêtre rigoriste Novatien.⁷⁰ À noter aussi que Cyprien s'est hâté de communiquer à Corneille de Rome la décision du concile de 252 « de pardonner tous les lapsi qui ont fait pénitence. » Comme primat de Carthage, confronté aux menaces des prêtres réfractaires voulant imposer un autre évêque à son siège, il est attristé par l'attitude du pape à Rome, bienveillant envers ces

⁶⁸ Dunn, "Cyprian of Carthage and the Episcopal Synod of Late 254," 240, 244-246 ; Cyprien de Carthage, *L'unité de l'Eglise*, 81-83. Pour ce qui est du prestige et de la communion avec Rome, voir aussi Malaba, *La pratique de la synodalité*, 224-226. Ce prestige de l'Eglise de Rome ici évoqué n'est pas à prendre dans le sens d'une juridiction qu'elle peut exercer sur les autres Eglises. Dans la perspective de Cyprien, Dunn le précise en ces termes : « Rome was an important and large local church which had the inherited prestige of Peter's presence. It was a church with which others need to be in communion, [...]. However, one can extend this statement further. For Cyprian, every church ought to be in communion not only with Rome but with every other church. The question of communion is different from that of universal jurisdiction. » Voir aussi Daley, "Structures of Charity," 35-44. Cet auteur estime, surtout aux pages 36-37, qu'il est impossible de trouver dans les écrits de Cyprien une théorie cohérente et détaillée en ce qui concerne la relation de l'autorité pastorale de chaque évêque avec celle de l'évêque de Rome. Ce qu'on y trouve par contre, c'est un délicat équilibre entre un sens de leur autonomie et une responsabilité collective d'un côté, et une admission de l'intervention spéciale qui peut être exercée par le pape, d'un autre côté, mais à des occasions moins fréquentes. L'équilibre constitue une partie fondamentale de la conception de la communion. Toutefois, parlant des endroits de la juridiction papale, l'auteur en reconnaît trois où son influence était exercée à des degrés différents : En Italie et ses îles environnantes, en Occident d'expression latine et dans les Eglises de l'Est. Concernant la discussion lors du Concile de Jérusalem, voir aussi Oscar Bimwenyi-Kweshi, *Discours théologique négro-africain. Problème des fondements* (Paris: Présence Africaine, 1981), 54-59. Paula Gooder, "In Search of the Early 'Church': The New Testament and the Development of Christian Communities," in *The Routledge Companion to the Christian Church*, eds. Gerard Mannion and Lewis S. Mudge (New York, NY: Routledge, 2008), 19-20.

⁶⁹ Mveng, *L'Afrique dans l'Eglise*, 188-189 ; Dujarier, "La tradition synodale africaine," 23. Mveng nous donne des détails intéressants lorsqu'il écrit, « ce sont les canons des conciles de Carthage et de Milève (416) que le pape Innocent 1^{er} adoptera pour mettre un point final à la controverse pélagienne touchant le péché originel, la grâce et le libre arbitre, canons repris par le concile général d'Afrique (XV^e de Carthage, 418) et solennellement confirmés par le Pape Zosime. C'est encore en Afrique du Nord que le culte des martyrs a pris un essor fantastique qui devait donner lieu à des débordements populaires souvent incontrôlables. Les conciles africains, celui d'Hippone en 393 (can. 29), ceux de Carthage en 397 (can. 47), et en 401, non seulement y mirent de l'ordre, mais encore mirent au point la doctrine, les règles et les pratiques qui seront plus tard adoptées et suivies par Rome, et par l'ensemble des Eglises d'Occident et d'Orient. »

⁷⁰ Mveng, *L'Afrique dans l'Eglise*, 188 ; Arnould, *Histoire du Christianisme en Afrique*, 77-78. Arnould rapporte mieux l'incident d'une part, et d'autre part l'attitude de bon voisinage adoptée par Cyprien. De fait, à part la question des *lapsi*, celle du schisme avait été résolue par l'excommunication. Ayant fait un déplacement jusqu'à Rome, un prêtre du nom de Novat venait de prendre partie pour Novatien (prêtre dissident de Rome élu évêque par intrigue et devenant ainsi le premier antipape). Cyprien et le concile en avertissent le pape Corneille et son clergé pour leur signifier que les évêques africains « n'ont rien en commun avec ce schisme romain. » L'évêque de Carthage va même jusqu'à exhorter les africains vivant à Rome et leur demander de ne pas s'associer aux dissidents.

détracteurs.⁷¹ Mais le premier véritable désaccord suivi d'une opposition entre les deux Eglises se concrétisera lors des trois conciles de Carthage de 255 à 256 qui décident de rebaptiser les hérétiques, résolution en totale contradiction avec la pratique de Rome.⁷² Plus tard, d'autres incidents vont amplifier le conflit. Même s'il y a union au concile de 401, la conclusion adoptée permettant l'accueil des membres du clergé donatistes convertis en raison de la terrible pénurie des pasteurs est contraire à celle de Rome.⁷³ Il en est de même pour la problématique pélagienne. Les questions d'ordre disciplinaire, sujet sensible, vont contribuer à la détérioration des relations entre Rome et l'Afrique. Des intrigues entreprises par les excommuniés auprès des papes Zosime et Célestin occasionnent des mesures et des réactions conciliaires montrant un mécontentement contre l'attitude de Rome.⁷⁴ Ces quelques exemples démontrent que l'harmonie et l'unanimité n'ont pas été toujours sauvegardées. Parfois, des relations ont été si difficiles que l'unité tant désirée risquait d'être compromise. Néanmoins, les principes fondamentaux et essentiels privilégiés par l'Eglise africaine ont pu persister.

4.2.3 QUELQUES PRINCIPES MAJEURS LIÉS À L'ANCIENNE TRADITION SYNODALE EN AFRIQUE

À la liste des principes majeurs en rapport avec l'ancienne tradition synodale africaine figurent celui du consensus, de l'unité, de la communion et de la collégialité.

4.2.3.1 Le principe du consensus

Pour Dujarier, une rencontre conciliaire dans la pensée de Cyprien, n'est pas une réunion ordinaire. C'est plutôt une assemblée dont l'objet principal est de parvenir à une résolution commune et unanime. Il s'agit donc d'aboutir à un consensus qui revêt une dimension particulière dans la mesure où il s'enracine dans les Ecritures et dans la Tradition. Par référence au donné révélé et au vécu ecclésial, les deux dimensions verticale et horizontale sont mises en jeu pour décider ce qui est utile à la communauté chrétienne. Lors du rassemblement conciliaire, une collaboration se manifeste entre le divin et l'humain. Avec une discussion fraternelle, il y a un éclairage mutuel qui facilite autant la compréhension que l'adhésion aux valeurs de l'Evangile.⁷⁵ Pour une Eglise confrontée aux problèmes menaçant son identité et qui ne disposait pas encore d'une autorité centralisatrice,⁷⁶ l'essentiel de la vie

⁷¹ Arnould, *Histoire du Christianisme en Afrique*, 79. Voir aussi Dunn, "Cyprian's Rival Bishops," 65, 73-87 ; Dunn, "Validity of Baptism and Ordination in the African Response to the 'Rebaptism' Crisis," 266-269. Alors que Cyprien est fortement engagé dans son ministère pour bâtir l'unité de son Eglise, certains prêtres sont occupés à saper son action en voulant lui opposer Fortunatus comme évêque. À Rome, Corneille leur réserve une écoute attentive. Ce cas de Fortunatus est largement décrit par Dunn.

⁷² Mveng, *L'Afrique dans l'Eglise*, 188 ; Dujarier, "La tradition synodale africaine," 14-15 ; Arnould, *Histoire du Christianisme en Afrique*, 80-81 ; Cyprien de Carthage, *L'unité de l'Eglise*, 85. En réalité, à cette époque, à Rome et à Alexandrie on impose les mains aux hérétiques pour leur réconciliation tandis qu'en Afrique du Nord et en Asie mineure on les rebaptise. Une opposition est donc déclarée entre Cyprien et le pape Etienne.

⁷³ Dujarier, "La tradition synodale africaine," 23.

⁷⁴ Ibid.: 23-24. Celestius entreprend des démarches auprès du pape Zosime et le concile de 418 décide que l'appel devra se faire désormais au primat de la province ou au synode plénier de Carthage et non à Rome. Quand Apiarius, un prêtre excommunié, fut bien accueilli par le même pape et lorsqu'il est admis un peu plus tard à la communion par Célestin, le concile plénier de 424 s'indigne et demande au pape la non-ingérence dans les affaires africaines et le respect en évoquant le principe de la subsidiarité.

⁷⁵ Ibid.: 16, 19-20.

⁷⁶ Dunn, "Cyprian of Carthage and the Episcopal Synod of Late 254," 240-246 ; Dunn, "Validity of Baptism and Ordination in the African Response to the 'Rebaptism' Crisis," 273-274.

chrétienne et sa pratique ont pu résister pour un temps grâce au consensus des évêques rassemblés aux conciles et aux synodes. Cyprien peut être considéré, à juste titre, comme le grand architecte et tacticien de ce principe du consensus qu'il a su toujours exploiter en utilisant beaucoup le procédé de la persuasion.⁷⁷ Selon Daley, à l'époque de ce primat carthaginois, le but d'un synode local n'était simplement ni de résoudre les conflits, ni de formuler les décisions canoniques à respecter. Son premier objectif était d'obtenir un consensus sur la foi et sur la pratique pastorale, une démarche qui unit les évêques.⁷⁸ Avec cette méthode, l'opinion de l'autre est respectée, ce qui enrichit le débat. À l'heure des décisions, chacun se reconnaît membre d'un corps animé par le souci de marcher ensemble car, porteur d'une responsabilité commune, ce qui favorise l'unité.

4.2.3.2 Le principe de l'unité

Nous avons retracé la plus ancienne date de la tradition synodale en Afrique du Nord vers l'An 220. Cependant, cette tradition n'a pas été une nouveauté introduite par l'Eglise de Carthage. Elle est antérieure en d'autres lieux. Outre le Concile de Jérusalem, relaté par les Saintes Ecritures (Ac 15), d'autres assemblées sont retenues par l'histoire de l'Eglise.⁷⁹ Toutefois, l'Eglise de Carthage tient une place particulière. Le rôle principal des synodes est de maintenir l'unité dont la préservation reste, un peu plus tard, l'un des objectifs majeurs de Cyprien. Sa forte personnalité a contribué au renforcement de l'unité du corps épiscopal pour protéger l'identité chrétienne du point de vue pastoral, disciplinaire et institutionnel. À l'institution synodale antérieure à son avènement, il a donné un caractère particulier en la faisant un « instrument d'unification interecclésiale. »⁸⁰ Lors de leurs rassemblements à Carthage, les évêques font face à l'autel pour signifier que leur réunion se conçoit dans la logique d'une ecclésiologie de l'unité dont le centre est cet autel. Celui-ci est, en effet, « le lieu de l'évêque et de la célébration de l'Eucharistie. » Dans ce sens, le concile se révèle comme une « réunion religieuse » et non comme une simple rencontre administrative. Les

⁷⁷ Dunn, "Validity of Baptism and Ordination in the African Response to the 'Rebaptism' Crisis," 273-274. Voir aussi Dujarier, "La tradition synodale africaine," 16. Dans les propres termes de Dunn, Cyprien "[...] was no authoritarian bishop, although he certainly was relentless and determined, but that he sought to be a persuasive one. When he was not arguing his case in person before an assembled group of bishops, he was engaged in letter writing, all of it in an attempt to convince others to agree with him. [...] In building his consensus, Cyprian walked a fine line. While he wanted consensus, he was prepared to grant those bishops who did agree with him their freedom of opinion and practice. By no hastily breaking off communion with anyone, he kept the channels of communication open for the possibility of later persuasion and maximized his potential for success."

⁷⁸ Daley, "Structures of Charity," 32.

⁷⁹ Leo Donald Davis, *The First Seven Ecumenical Councils (325-787). Their History and Theology*, Theology and life series, 21 vols. (Wilmington, DE: Michael Glazier, Inc., 1987), 22 ; Eric Plumer, "The Development of Ecclesiology: Early Church to the Reformation," in *The Gift of the Church: A Textbook of Ecclesiology in Honor of Patrick Granfield*, ed. Peter Phan (Collegeville, MN: Liturgical Press, 2000), 31 ; Cyprien de Carthage, *L'unité de l'Eglise*, 78-79. Davis et Plumer évoquent les conciles du deuxième siècle convoqués pour résoudre le problème des montanistes. Davis est plus précis. La secte qui a fait suite aux enseignements donnés par Montanus entre 156 et 172 fut condamnée par un concile d'évêques et laïcs en 175. Vers l'an 200, une série des conciles asiatiques avaient condamné la même secte. Selon le même auteur, le pape Victor avait ordonné de tenir des conciles en 190 pour résoudre les disputes tournant autour de la détermination de la date de Pâques du fait que l'Occident et l'Orient avaient des divergences sur le sujet. Malheureusement, les conciles réunis à Pontus, en Palestine, en Syrie et en Osroene ne sont pas parvenus à la solution. Cyprien situe l'un de ces conciles en 197.

⁸⁰ Cyprien de Carthage, *L'unité de l'Eglise*, 79.

participants sont conscients de la pertinence de leurs décisions qui sont prises sous la conduite de l'Esprit Saint. Et c'est en considération de cette dimension qu'ils sont exigeants envers eux-mêmes et qu'ils deviennent plus sévères encore envers un collègue dont l'action se révèle contraire à l'esprit des décisions conciliaires.⁸¹ Aux conciles du 4^{ème} siècle, le souci d'unité demeure le même en Afrique du Nord et en Egypte. Tout en voulant rester fidèles à la volonté de Dieu et aux Saintes Ecritures, ces rassemblements sont caractérisés par un esprit de dialogue et de paix. Les pasteurs sont persuadés qu'ils se réunissent par la volonté de Dieu pour l'unité. En somme, la finalité des conciles ne se réduit pas à la résolution des problèmes particuliers. Ils sont prioritairement motivés par le souci de l'unité entre les Eglises sœurs du monde entier.⁸² De ce point de vue, l'unité va de pair avec la communion.

4.2.3.3 Le principe de la communion

Dès l'origine, pour les évêques de l'Afrique du Nord et de l'Egypte, le principe de la communion est en étroite relation avec celui de l'unité car le souci d'œuvrer comme Eglise implique la collaboration de tous les membres pour la bonne marche de la communauté. Pour apporter une solution à un problème donné, une Eglise locale fait une réflexion communautaire en communion avec les Eglises sœurs et voisines. Un synode ou un concile n'est jamais envisagé comme une affaire privée ou individuelle sans implication sur d'autres Eglises. C'est une clé de maintien de la communion d'une communauté autour de son pasteur qui, lui aussi, a un souci d'être en union avec ses collègues dans l'épiscopat. L'envoi des lettres synodales est preuve de cette communion considérée comme une réalité ecclésiale hautement significative à entretenir.⁸³ Néanmoins, les principes de la communion et de l'unité ne suppriment aucun autre paramètre dont la diversité et le principe de la subsidiarité. Les synodes et les conciles au sein de l'Eglise de l'Afrique du Nord et de l'Egypte se révèlent être les instruments d'une grande communauté conçue comme un seul corps, puisant sa force dans le Christ et œuvrant dans la logique d'une diversité légitime.⁸⁴ Ainsi, la communion devient le point central des Eglises d'Afrique qui cherchent à marcher ensemble au sein d'une seule et unique famille chrétienne rassemblée autour de ses pasteurs. Nécessairement, cette volonté d'être en communion avec les autres fait appel à la dimension de la collégialité.

4.2.3.4 Le principe de la collégialité

La collégialité épiscopale est un principe et un outil de gouvernement du corps ecclésial, déjà en usage aux premiers siècles du Christianisme. Pour l'Eglise africaine, Cyprien se positionne comme son premier grand défenseur, qui s'est investi pour développer sa doctrine et ses méthodes. Dès lors qu'il y a une relation étroite entre le prêtre, ses confrères et sa communauté, cette même relation existe également entre l'évêque et l'Eglise. En termes de l'époque, l'évêque est dans l'Eglise et vice versa. De ce point de vue, celui qui n'est pas avec lui s'exclut d'office de la communauté. Par analogie, la déduction est que l'unique Eglise du Christ forme un ensemble lié par le ciment constitué par les évêques unis entre eux. Ainsi, il n'y a qu'une seule Eglise instituée par le Christ et composée de plusieurs membres.

⁸¹ Arnould, *Histoire du Christianisme en Afrique*, 78-79.

⁸² Dujarier, "La tradition synodale africaine," 19-21, 25.

⁸³ Ibid.: 15, 25.

⁸⁴ Ibid.: 25-26.

De même, il n'existe qu'un seul et unique corps épiscopal formé par les évêques du monde entier réalisant leur ministère en communion et en harmonie.⁸⁵ Il y a donc une relation universelle qui s'en dégage.

Pour se réunir en synode, cette dimension de l'universalité doit nécessairement être sous-entendue. À l'avènement du choix et de l'ordination d'un nouvel évêque, l'échange de lettres épiscopales témoigne de cet esprit d'autant plus qu'il s'agit d'un événement concernant l'ensemble de l'Eglise. La nouvelle, en effet, est officiellement communiquée aux autres membres. Ces derniers sont aussi tenus à envoyer une réponse comme signe de reconnaissance et de consentement à l'acte. Ainsi, la collégialité est doublement vécue à travers le synode et l'avènement du nouvel évêque. Alors qu'elle met en action l'unité du corps épiscopal, le synode devient l'instrument et le lieu de son application.⁸⁶ Nous déduisons donc, chez Cyprien, une collégialité entendue dans le sens du gouvernement collégial. C'est ce que précise d'ailleurs Roger Haight lorsqu'il note que chez ce primate de Carthage, l'épiscopat est conçu comme un collège qui partage la responsabilité pour le bien de l'unique Eglise du Christ.⁸⁷ Tout en exerçant son ministère en union avec sa communauté locale, l'évêque cherche sans cesse à renforcer la collégialité avec ses confrères dans l'épiscopat.

CONCLUSION SYNTHÉTIQUE

Du 3^{ème} au 7^{ème} siècle, la tradition synodale est une réalité en Afrique. À cette période, le synode et le concile sont deux concepts ayant une même signification au point d'être synonymes. Nombreux évêques y ont eu recours, dont quatre d'entre eux de façon plus intense. Ce sont Cyprien, Aurélius et Augustin pour l'Afrique du Nord et Athanase d'Alexandrie pour l'Egypte. Les synodes et les conciles ont été des moments privilégiés et des instruments efficaces pour gérer des situations difficiles de l'Eglise. Les problèmes d'ordre pastoral, disciplinaire et doctrinal ont été les principaux motifs de leur convocation. Les hérésies, les menaces provenant des schismes, l'administration des sacrements et l'organisation de la vie communautaire constituent un cadre général motivant de telles assemblées. Ponctuellement, sont également abordées les questions éthiques relatives à la justice et à la dignité de la personne humaine.

À l'étude de la pratique et de l'esprit caractérisant l'ancienne tradition synodale africaine, deux éléments importants se dégagent. En premier, il faut noter la participation. Un synode ou un concile pouvait rassembler d'une dizaine d'évêques à plusieurs centaines, ce qui atteste la multiplicité d'évêchés et l'importance des évêques locaux dans la gestion des problèmes de l'Eglise antique. Pour l'Afrique du Nord, rappelons-nous également son caractère particulier puisqu'à la participation des évêques, s'ajoutait celle du clergé et du peuple. Ces assemblées imposantes et nombreuses avaient une incidence matérielle intégrée à

⁸⁵ Cyprien de Carthage, *L'unité de l'Eglise*, 79-80. Voir aussi Daley, "Structures of Charity," 33-36 ; Malaba, *La pratique de la synodalité*, 221. Daley établit une relation étroite entre collégialité et communion qui impliquent l'Eglise dans son entièreté.

⁸⁶ Cyprien de Carthage, *L'unité de l'Eglise*, 80.

⁸⁷ Roger Haight, *Christian Community in History. Ecclesial Existence*, vol. 3 (New York, NY: Continuum, 2008), 134. "Cyprian conceived of episcopal as constituting a collegium, a group that as a group bore primary responsibility for the unity of the church. The one ordained as a bishop becomes a member of this collegium; participation in this collegium implied a corporate responsibility for the whole church. The communication among bishops and churches, therefore, was not simply occasional and arbitrary; it was an exercise in corporate responsibility. Cyprian's view of the collegiality of church leadership is classic."

la dimension sociale de l'Eglise, gérée par la caisse communautaire. En second, c'est l'importance ou le souci de l'universalité dans la tradition synodale africaine. Cette dimension se traduit par l'envoi des lettres synodales qui, implicitement, font appel aux Eglises sœurs pour la reconnaissance des décisions prises. Consensus, unité, communion et collégialité sont les maîtres-mots de ladite tradition. L'esprit de dialogue et de réflexion en commun est mis en honneur.

Comme le rappelle Dujarier, ce sont des moments de crise qui ont principalement provoqué la convocation de la plupart des synodes et des conciles des premiers siècles en Afrique. Sans doute, y a-t-il eu d'autres assemblées hors de situations de crise mais qui ne sont pas nécessairement ou hautement documentées.⁸⁸ Aussi, nous estimons que l'esprit synodal particulier à l'Eglise d'Afrique devait animer d'autres sujets pour le bien-être de la communauté. C'est avec cette dimension que nous poursuivons notre travail en abordant la palabre, patrimoine proche de la tradition synodale.

⁸⁸ Dujarier, "La tradition synodale africaine," 26. Si les périodes des crises ont occasionné beaucoup de rassemblements et « dont l'importance a favorisé la conservation de leurs écrits, » constate l'auteur, « on doit supposer que beaucoup d'autres synodes ont eu lieu, en particulier au niveau des provinces, même si nous n'en avons pas retrouvé les traces. »

CHAPITRE 5

LA TRADITION AFRICAINE DE LA PALABRE, UN PATRIMOINE CONSIDÉRABLE

INTRODUCTION

Dans le 4^{ème} chapitre, nous avons exploré la démarche des pasteurs de l'Eglise promouvant la tradition synodale en Afrique aux premiers siècles du Christianisme, leur souci majeur étant la protection de l'identité chrétienne et le maintien de l'harmonie au sein de l'unique Eglise du Christ. Cette double volonté a été animée par la recherche de l'unité, du consensus, de la communion et de la collégialité. Conscient de la proximité entre cette tradition synodale et la palabre africaine, nous voulons, maintenant, étudier cette dernière.

Cette démarche nous fait découvrir le patrimoine important de la société africaine qui, en symbiose avec celui de la tradition synodale, peuvent être des bases solides pour une reconstruction du tissu social africain. Ainsi, dans ce chapitre, seront étudiés le concept de la palabre, les subdivisions au sein des palabres africaines, leurs aspects pratiques, leur finalité, les principales composantes de la dimension symbolique qu'elles renferment et leur relation avec les conférences nationales souveraines qu'a connu la politique du continent africain, peu avant la fin du 20^{ème} siècle.

5.1 LA PALABRE, UN CONCEPT ET UNE RÉALITÉ DIVERSEMENT DÉFINIS

La palabre africaine appartient à l'organisation d'une société qui se conçoit comme une famille. De l'extérieur, le sens profond n'est pas forcément perceptible. De l'intérieur, le défi serait de croire à l'autosuffisance d'une pratique qui n'a rien à apprendre de la société moderne pour son amélioration. Notre démarche veut la placer dans son cadre général, dégager sa double perception relative à sa définition et montrer qu'il s'agit d'une réalité sociale du domaine de la parole et une institution dialogale.

5.1.1 LA PALABRE DANS SON CADRE GÉNÉRAL

De façon générale, chaque société dispose au moins d'un système qui lui permet de gérer le vivre-ensemble de ses membres. Dans ce sens, la palabre est le mécanisme traditionnel pour l'Afrique. Si, dans une communauté, une difficulté, un événement d'intérêt général exigent une décision, il y a discussion avec échange d'arguments. De même, pour réguler un conflit qui brise l'harmonie, une dynamique s'instaure avec débats sur les éléments conflictuels des protagonistes. C'est le recours à la palabre avec le souci de rétablir l'état initial d'ordre ou de maintenir la cohésion communautaire.¹ Face à un événement impliquant la vie du groupe, la palabre est donc un outil de concertation pour déterminer l'attitude la plus appropriée à adopter ou les actions à mener.

¹ Bompeti Ngila, "L'usage symbolique de l'habillement dans la palabre Bolia au Zaïre," *Revue Africaine des Sciences de la Mission* 3, no. 4 (1996): 123 ; Tshambula Badidike, "Argumentation par emboîtement ou logique emboîtante. Cas de la palabre," dans *Renaissance de la théologie négro-africaine. Mélanges en l'honneur du Prof. Bimwenyi-Kweshi*, eds. Kalamba Nsapo et Bilolo Mubabinge (Munich-Freising, Kinshasa: Publications Universitaires Africaines, 2009), 197.

De toute évidence, la palabre africaine a une dimension sociale. Cette réalité est perçue comme une forme classique de communication orale entre les membres d'un même groupe. Leur relation et leur communion sont vécues tant au niveau interpersonnel que communautaire. Sous l'autorité des ancêtres et des chefs, un espace public de communication et de justice sociale est créé pour le bien-être des individus et de la communauté dans son ensemble. En d'autres mots, la palabre africaine se présente à la fois comme une structure publique de gouvernement traditionnel et une instance de justice habilitées à régler les affaires d'ordre social au sein de la société. En termes synthétiques, il s'agit d'un rassemblement communautaire caractérisé par un échange organisé sous forme de discussion et de causerie orale.² Ce concept a une multiplicité de signification, d'où l'intérêt de s'interroger sur sa provenance.

Partant de son étymologie, le concept palabre aurait une origine espagnole. En français courant, ce terme serait à associer à *palabra* de l'espagnol qui signifie « mot » ou « parole. » L'origine italienne est à mettre de côté dans la mesure où ce vocable prend un « s » final au pluriel, ce qui n'est pas le cas pour les mots italiens. Son absence dans le dictionnaire de la France médiévale rend également douteuse une provenance typiquement française. Par contre, il est présent dans le dictionnaire étymologique de la langue française qui en évoque l'usage vers 1604 pour signifier un discours ou un entretien. Il est aussi dans le dictionnaire alphabétique Le Robert qui mentionne son apparition vers 1611, en précisant qu'il s'agit d'une discussion interminable et oiseuse. Selon ces deux sources, d'une part, l'usage du terme semble rare avant le 19^{ème} siècle et, d'autre part, il aurait un lien avec les présents offerts aux roitelets noirs de la côte de l'Afrique. Ainsi, il prend le sens des pourparlers tenus à l'occasion de la remise de ces présents.³ Un autre dictionnaire, Trésor de la langue française, va dans le même sens tout en précisant l'évolution du concept de 1604 à 1842. Il est indiqué qu'il s'agit d'une « parole grandiloquente, » un « discours du nègre » dans lequel les présents sont offerts ou encore un « discours long et inutile. » Pour cette source, palabre est empruntée de l'espagnol « *palabra* par l'intermédiaire des africains commerçant avec les Français après avoir commercé avec les Espagnols. »⁴ Dans cet usage espagnol, le concept est également en rapport avec les termes *voz* qui signifie voix et *parabola*, dérivant de *palabra*. Il semblerait

² Athanase Vignigbe, "La palabre en Afrique traditionnelle sudsaharienne. Pour une analyse de la pensée communicationnelle du sujet africain. Extrait de la thèse de doctorat," (Rome: Université Pontificale Salésienne, Faculté des sciences de la communication sociale, 2010), 30-35. Cette thèse de 382 pages est divisée en trois chapitres à savoir : Le monde sudsaharien dans ses traits culturels déterminants, la palabre dans son vécu existentiel en Afrique traditionnelle sudsaharienne et la palabre une voie de progrès pour l'Afrique. L'extrait, dont nous nous servons dans notre étude, est constitué par le deuxième chapitre. Voir aussi Louis-Vincent Thomas et René Luneau, *La terre africaine et ses religions. Traditions et changements* (Paris: L'Harmattan, 1980), 56 ; Donatien Ejiba Kembe, "Tel lieu, telle catéchèse. Catéchiser sous l'arbre à palabre en Afrique," *Revue Africaine de Théologie* 27, no. 53 (2003): 82 ; Zacharie Bere, "Sens et portée de la parole en communauté," *RUCAO*, no. 22 (2004): 40-41 ; Alphonse Quenum, "Palabre africaine et quête de la vérité dans une Afrique morcelée," *RUCAO*, no. 24 (2005): 87. *RUCAO*, en sigle, est une Revue de l'Université Catholique de l'Afrique de l'Ouest.

³ Paul Robert, *Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française. Les mots et les associations d'idées*, vol. 4 (Paris: Société du Nouveau Littre Le Robert, 1978), 832-833 ; Jean Favier, *Dictionnaire de la France médiévale* (Paris: Bayard, 1993) ; Oscar Bloch et Walther von Wartburg, *Dictionnaire étymologique de la langue française* (Paris: Quadrige/Presses Universitaires de France, 2004), 455. Voir aussi Vignigbe, "La palabre en Afrique traditionnelle sudsaharienne," 40-42.

⁴ Centre National de la Recherche Scientifique, *Trésor de la langue française. Dictionnaire de la langue du XIX^e et du XX^e siècle (1789-1960)*, vol. 12 (Paris: Gallimard, 1986), 801.

qu'il ait été introduit en Afrique lors des explorations européennes et de la colonisation. Ayant constaté sa pratique dans plusieurs cultures africaines, les explorateurs lui ont attribué un nom signifiant approximativement dans leur langue un « champ du discours. » À l'époque de la colonisation et en vertu de sa politique d'assimilation, la France n'aurait fait que franciser le terme *palabra* le traduisant par palabre pour désigner une réalité culturelle déjà existante et enracinée dans la société africaine.⁵ Cette réalité de la palabre est perçue soit négativement, soit positivement.

5.1.2 LA PALABRE, UNE RÉALITÉ PARFOIS MAL COMPRISE ET MÉPRISÉE

La palabre peut être comprise dans un sens péjoratif, ne tenant pas compte de sa caractéristique fondamentalement argumentative. Selon Badidike, pour certains ethnologues tendancieux, elle serait une discussion longue et oiseuse ou tout simplement un bavardage et une conversation sans objet.⁶ Au grand regret de Bere, ce sens serait devenu ordinaire⁷ dans certains milieux. Pour évoquer cette dimension dévalorisante, Vignigbe a fait une investigation intéressante auprès d'une certaine *intelligentsia* externe à l'Afrique. Il constate que palabrer ou faire la palabre signifierait entretenir des histoires qui n'en finissent pas. Autrement dit, la pratique ne ferait que créer des problèmes et susciter des intrigues ou des

⁵ Vignigbe, "La palabre en Afrique traditionnelle sudsaharienne," 42-44. Par ailleurs, il faut noter que la politique coloniale de la France visait à ce que les africains assimilent la culture française. Cette démarche est, par exemple, différente de celle des anglais. Ces derniers ont opté pour une administration des colonies de façon à ne pas faire beaucoup d'interférences dans les cultures autochtones. Leur objectif principal était du domaine commercial et moins sur le plan des structures locales. Paul Béré et Bidima mettent en relation le concept palabre avec un mot portugais *palavra* signifiant aussi parole. Et Penoukou n'exclut pas tellement la possibilité de traduction du concept par les portugais. Voir à ce propos Paul Béré, "The Word of God as Transformative Power in Reconciling African Christians," in *Reconciliation, Justice, and Peace. The Second African Synod*, ed. Agbonkhianmeghe E. Orobator (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2011), 49 ; Jean-Godefroy Bidima, *La palabre. Une juridiction de la parole* (Paris: Editions Michalon, 1997), 9-10 ; Benu Penoukou, *The African Palaver Tradition: Conversation with Fr. Benu Penoukou from Togo*, available from www.dialoguedynamics.com/content/.../the-african-palaver-tradition, 13 [accessed June 4th, 2013]. L'interview accordée à *Dialogue Dynamic* par Penoukou tourne autour de dix-huit questions auxquelles, de temps en temps, ce présent chapitre va faire référence. Nous les reprenons ici en les numérotant de 1 à 18. Ce choix est doublement motivé. Premièrement, c'est pour montrer la pertinence des questions qu'un monde externe de la réalité de la palabre se pose. Deuxièmement, c'est pour faciliter le lecteur à retrouver la question à laquelle la référence est faite. Ainsi, à chaque référence, pour cette interview, suit le numéro de la question. La liste des questions est la suivante : 1. Qu'est-ce que la palabre africaine ? 2. Comment se déroule le processus de la palabre ? 3. Comment se conclut une palabre ? Une palabre est-elle jamais close ? 4. La palabre ne se dissocie donc pas de la recherche de la vérité et de la recherche de l'amour. 5. Comment dit-on « vérité » dans votre langue, et que signifie ce mot ? 6. Qui « dirige » le processus de la palabre ? Quelle est l'importance de la parole prise et donnée ? 7. Les enfants, les femmes, les malades sont-ils écoutés et respectés ? 8. Quel est le régulateur du processus ? 9. La palabre était le processus décisionnel des communautés africaines précoloniales. La tradition s'est-elle complètement perdue ? 10. En restaurant la « démocratie », la colonisation a-t-elle détruit votre riche tradition orale - partiellement ou totalement ? 11. En Afrique, on est famille avant tout : La famille passe avant la cité, ou la cité est une famille ? C'est merveilleux ce que vous dites. 12. Et la communauté intègre également les ancêtres. 13. « Palabre » signifie « parole ». Quel est le rôle de la parole dans le processus de la palabre ? 14. Une espérance anime le processus de la palabre, vous dites. 15. Et quel est le rôle du temps dans le processus de la palabre ? Combien de temps dure une palabre ? 16. Sur quoi débouche la palabre africaine ? 17. La palabre est-elle parfois un processus négatif ? 18. La culture de la palabre et du dialogue ouvert, dans la confiance, n'est-elle pas une des causes de la perméabilité de l'Afrique à toutes les influences ? Comment l'Afrique peut-elle se protéger des mauvaises influences à l'ère de la mondialisation ?

⁶ Badidike, "Argumentation par emboîtement," 198.

⁷ Zacharie Bere, "La charte africaine des droits de l'homme et des peuples. Quels défis pour l'Eglise en Afrique?" *RUCAO*, no. 20 (2004): 162.

discordes. Un palabreur devient une personne qui anime les palabres, un parleur, un discoureur, un phraseur ou encore un querelleur. En termes simples, c'est quelqu'un qui parle longuement avec parole aisée mais sans profondeur. Dans cette même perspective, une personne à palabre serait un homme ou une femme à histoires. Ainsi, la palabre est rendue au niveau d'une discussion stérile et interminable comparable aux bavardages ou assimilée aux colloques ayant à leur tête des chefs noirs. De ce fait, palabrer n'aurait de sens autre que discuter interminablement ou encore parlementer.⁸ Une telle approche à l'égard de la palabre africaine révèle une interprétation erronée qui, hélas, est un raisonnement courant de ceux qui connaissent mal le continent africain.

Ce caractère péjoratif assigné à la palabre africaine est une forme de dénigrement du patrimoine culturel africain. Cette vision réduit la palabre à une piètre discussion et à une perte de temps. Ses conclusions ne seraient qu'un accord provisoire qui satisfait les parties protagonistes après de longues heures ou plusieurs séances.⁹ Une telle conception aveugle l'ethnologue et le visiteur impatients. Pour ces derniers, il leur est difficile de comprendre que la sauvegarde de l'harmonie familiale et communautaire est l'une des priorités de la société africaine. En effet, qu'est-ce qui serait mieux entre une « perte » de toute une journée en discutant sur un sujet pour finalement aboutir à un consensus qui rendrait possible la cohésion familiale et une séance d'une heure à la cour de justice qui se termine par un verdict suivi par une frustration de la partie perdante et par une désunion de la famille ? Sans aucun doute, à notre avis, la société africaine préférerait la première option qui va dans l'esprit de la palabre. Ce positionnement suggère une valeur plutôt positive de la pratique qui se laisse découvrir par des personnes animées par le respect de la culture africaine et par une volonté de mieux la comprendre dans sa profondeur.

5.1.3 LA PALABRE, UNE RÉALITÉ SOCIALE HAUTEMENT SIGNIFICATIVE

En Afrique, la palabre est une réalité sociale hautement significative habilitée à promouvoir la sécurité des individus, à renforcer les liens, à régler les différends sociaux et à restaurer l'harmonie au sein de la société. Ces prérogatives incluent la sauvegarde de l'ordre, de la paix, de la cohésion et de la détente communautaire.¹⁰ Contrairement à l'usage péjoratif, dans son sens positif, le verbe palabrer fait allusion à la manière de tenir les palabres, de discuter en vue de l'achat de quelque chose ou encore pour demander la justice. Le palabreur devient alors une personne qui participe à des palabres au moment où celui qui fait la palabre se conçoit simplement comme celui qui parle. Le vocable féminin espagnol *palabra* qui a pour sens parole ou mot, est en relation avec la *habla* dont le verbe dérivatif *hablar* signifie parler. Palabrer ou tenir la palabre implique la capacité et la disposition à écouter son voisin et à recueillir les avis des autres dans un espace public pour mieux gérer les dossiers d'intérêt commun de la société.¹¹ C'est dire combien l'objectif principal de la palabre est le bien-être des membres d'un groupe. Animée par ce désir, la communauté accepte de sacrifier d'autres

⁸ Vignigbe, "La palabre en Afrique traditionnelle sudsaharienne," 36-37. Voir aussi surtout Robert, *Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, 833 ; Centre National de la Recherche Scientifique, *Trésor de la langue française*, 801.

⁹ Vignigbe, "La palabre en Afrique traditionnelle sudsaharienne," 37.

¹⁰ Badidike, "Argumentation par emboîtement," 198.

¹¹ Vignigbe, "La palabre en Afrique traditionnelle sudsaharienne," 38-40.

activités et de prolonger le temps de la discussion pour arriver à un consensus facilitant une coexistence harmonieuse.

Cette persévérance est loin d'être une disposition superficielle des personnes considérées oisives en attendant la fin d'une séance. Elle est plutôt enracinée dans l'espérance inspirant le processus de la discussion. Confortée par cette dimension de la palabre, la communauté a la volonté et la capacité de résoudre ses problèmes et de répondre aux situations particulières. La palabre permet donc de trouver une issue heureuse aux casuistiques alors que deux protagonistes laissés à eux-mêmes en seraient incapables. Chaque membre est concerné sachant que la situation du voisin en Afrique interpelle et qu'elle a un impact sur tout le reste du groupe.¹² Cela nous renvoie à la métaphore des parties du corps chère à Saint Paul. Quand l'un des membres souffre, ce sont tous les membres qui sont affectés. De même, ils partagent la joie lorsque l'un d'entre eux est en honneur et se réjouit (1 Co 12, 12-30). En Afrique, les ressortissants d'une communauté constituent un seul corps et la palabre est conçue pour le maintenir en équilibre harmonieux. La parole est l'élément incontournable de cette expression.

5.1.4 LA PALABRE, UNE RÉALITÉ DU DOMAINE DE LA PAROLE

En Afrique, l'expression orale est l'outil fondamental pour communiquer. La palabre en est une illustration par la priorité donnée à l'activité argumentative impliquant une procédure et des interactions humaines. La parole est la base d'un système d'arbitrage dans un processus de décision faisant recours au génie culturel de tout un peuple.¹³ Ainsi, la palabre est le cadre idéal pour exercer la parole qui, dans la vie sociale des africains, revêt un caractère central et sacré. Bien que cette parole soit un phénomène humain avec ses limites, la tradition africaine lui reconnaît une dimension transcendante. Sa centralité et sa sacralité lui donnent une force supplémentaire pour dénouer et décanter des situations sociales apparemment difficiles et compliquées. En d'autres mots, elle a un enracinement en Dieu qui sous-entend la conviction africaine de l'existence de ce divin inengendré capable de donner la vie par sa parole.¹⁴ Dans la palabre, dès lors, la parole devient un instrument efficace susceptible de recréer la vie d'une communauté et de faciliter le vivre-ensemble.

Toutefois, pour atteindre l'objectif escompté dans la palabre, une certaine discipline s'impose à la parole. Celle-ci doit être le fruit d'une réflexion hors de propos déplacés et il faut demeurer conscient de son ambiguïté. Autant elle peut être constructive si elle est le résultat d'un bon jugement instruit par la sagesse, autant elle peut être destructrice si elle est maladroitement utilisée. La palabre exige une utilisation rigoureuse avec beaucoup d'attention à son mode d'expression et à son contenu. Les différents genres littéraires de la tradition africaine tels les proverbes, les chants, les contes, les métaphores et les anecdotes

¹² Penoukou, *The African Palaver Tradition*, 14.

¹³ Kembe, "Tel lieu, telle catéchèse," 82, 87 ; Quenum, "Palabre africaine et quête de la vérité," 87-88 ; Badidike, "Argumentation par emboîtement," 198 ; Vignigbe, "La palabre en Afrique traditionnelle sudsaharienne," 1.

¹⁴ Vignigbe, "La palabre en Afrique traditionnelle sudsaharienne," 25, 29. À ce sujet, la conviction africaine est proche de ce que le quatrième Évangile souligne à propos du Verbe de Dieu. « Au commencement était le Verbe [...]. Tout fut par lui et sans lui rien ne fut » (Jn 1, 1, 3). Voir aussi Béré, "The Word of God as Transformative Power," 49-50 ; Bénézet Bujo, *Foundations of an African Ethic: Beyond the Universal Claims of Western Morality* (New York, NY: Crossroad, 2001), 150-153.

doivent être maniés avec justesse et éloquence. Si la situation l'exige, ou à des moments bien précis, il faut aussi savoir donner la place au silence.¹⁵ Dans tous les cas, la palabre est une instance caractérisée par la liberté d'expression. La parole sert à faire surgir la vérité et à éclairer la conscience des uns et des autres. Il va sans dire que pour être utile et constructive, elle doit s'éloigner de tout ce qui est mensonge d'autant plus que la communauté a besoin des éclaircissements sur la situation pour décider en connaissance de cause.¹⁶ Cette attitude rend possible et facilite la dimension dialogale de la palabre.

5.1.5 LA PALABRE, UNE INSTITUTION À CARACTÈRE DIALOGAL

Le dialogue est une caractéristique de la société traditionnelle africaine. Il s'établit de façon naturelle lors de la rencontre des personnes. Suite à ce premier contact, il influence différents secteurs de la vie. La palabre s'inscrit dans ce contexte, à un niveau plus significatif et spécifique. Prise dans son sens global, elle est une institution différente d'un système transitoire. C'est une structure stable, traditionnelle, dotée d'une compétence importante en Afrique, privilégiant un échange typiquement dialogal. Autant que les circonstances le permettent, chaque membre de la communauté est libre d'intervenir pour poser une question ou pour prendre la parole en tant que partenaire dans le dialogue. Étant donné que celui qui décide de parler doit avoir quelque chose de sérieux et de constructif, chacun est tenu de l'écouter.¹⁷ L'absence d'écoute serait manque de respect à l'autre et à son point de vue sachant que la palabre est une mise en commun d'idées, ce qui lui donne le privilège d'être efficace et opérationnel quand le consensus est atteint.

À vrai dire, la palabre est le processus d'un dialogue élargi et ouvert à tous. Elle est largement connue en Afrique. C'est un moyen important de concertation et d'échange œuvrant à la communion des membres d'une famille, d'un groupe et de la société dans son ensemble.¹⁸ Du fait que chacun y participe librement et y contribue selon ses capacités, tout le monde se sent responsable de la décision prise et de sa mise en application. Sa dimension dialogale demeure fondamentale car elle est présente dans toutes les formes de palabres connues en Afrique.

¹⁵ Bere, "Sens et portée de la parole en communauté," 36-38 ; Kolorunko Wilfrid Okambawa, "Parole et silence," *RUCAO*, no. 24 (2005): 106-111 ; Vignigbe, "La palabre en Afrique traditionnelle sudsaharienne," 114-127. Dans une culture qui est consciente que la parole peut éparpiller le monde et les membres d'une communauté, le silence devient une alternative pour le rassemblement. Pour la palabre, de fait, la communauté se réunit pour réfléchir ensemble. À l'arrivée, il y a salutation et échange sur divers aspects de la vie. La palabre commence par un silence pour marquer l'entrée dans le vif du sujet qui a occasionné la rencontre. C'est aussi le silence qui précède la parole finale du chef. La même attitude intervient tout au long de la discussion pour permettre aux divers intervenants de prendre la parole. L'alternance entre la parole et le silence dans la palabre est donc fondamentale. Synthétiquement, pour Okambawa, le silence possède une fonction de communication, d'accueil, de recueillement, de pacification et de sacralisation ou de récréation. Autrement dit, il est unifiant, thérapeutique, sotériologique et il construit le monde. De même, la parole a une fonction opérante ou créatrice, thérapeutique et révélatrice. Elle bâtit le village.

¹⁶ Quenum, "Palabre africaine et quête de la vérité," 88 ; Penoukou, *The African Palaver Tradition*, 13.

¹⁷ Albertine Tshibilondi Ngoyi, "Marcel Tshiamalenga Ntumba. Un philosophe attentif à la problématique de la théologie africaine," dans *Théologie africaine au XXI^e siècle. Quelques figures*, eds. Bénézet Bujo et Juvénal Ilunga Muya (Fribourg: Academic Press Fribourg, 2005), 171.

¹⁸ Bere, "La charte africaine des droits de l'homme et des peuples," 162 ; Penoukou, *The African Palaver Tradition*, 18.

5.2 LES PALABRES EN AFRIQUE, ESSAI DE CLASSIFICATION

En Afrique, les palabres sont généralement classées en deux principales catégories, à savoir les palabres agonistiques et les palabres iréniques. Toutefois, il existe aussi une troisième catégorie moins connue, celle des palabres courantes.¹⁹ Cette subdivision est en fonction des paramètres déclencheurs, respectivement la situation d'un conflit, d'un événement heureux et d'une rencontre spontanée.

5.2.1 LES PALABRES AGONISTIQUES POUR RÉGLER DES CONFLITS

Les palabres agonistiques sont les plus connues en Afrique, sans doute, car elles sont privilégiées par les analyses littéraires. Elles sont dites ordinaires et elles font suite aux problèmes vécus dans la communauté. Dans cette dimension, elles incarnent l'aspect judiciaire. Toute question, tout conflit ou malaise susceptible de contrarier l'harmonie ou la tranquillité sociale justifie leur tenue.²⁰ Selon les protagonistes impliqués, elles peuvent être internes ou externes. Alors que le premier cas est en rapport avec des affaires du groupe ou d'une famille, la seconde alternative est orientée vers les différends de deux ou de plusieurs groupes allant même au-delà du cadre national. Le souci peut être de réconcilier les gens, d'éviter une guerre civile ou celle qui opposerait les royaumes.²¹ Il est évident que la variation des cas exige la compétence des sages pour coordonner les séances. Mais ce qui reste commun et essentiel c'est cette volonté, dans la société africaine, de percevoir et résoudre un conflit naissant entre ses membres.

Par ailleurs, cette catégorie comporte aussi deux sous-groupes selon le résultat d'une séance. En premier, il y a la « palabre-consensus » signifiant résolution d'un conflit et rétablissement de l'harmonie à la fin du processus. Les protagonistes acceptent le verdict et se réconcilient. Pour le second, il s'agit de la « palabre-aporie » au cas où il n'y a pas eu d'accord définitif face à un conflit. La solution sera un compromis ou une entente provisoire. Le différend est suspendu dans l'attente des conditions d'une éventuelle issue heureuse.²² Cette formule alternative peut, par analogie, être appliquée aux accords qui sont souvent signés lors des négociations politiques du temps moderne entre les deux groupes belligérants.

¹⁹ Vignigbe, "La palabre en Afrique traditionnelle sudsaharienne," 80-83. Voir aussi Francis Jacques, *L'espace logique de l'interlocution. Dialogique II* (Paris: Presses universitaires de France, 1985), 574-588 ; Bidima, *La palabre. Une juridiction de la parole*, 10. Le point de vue de Jacques est pertinent. En reconnaissant l'altérité du voisin, il devient possible de s'engager dans un dialogue interpersonnel et communautaire qui peut faire suite à un conflit et dont l'objectif est de rétablir la situation initiale de paix. Ce raisonnement conduit inévitablement à une mise en relation entre l'*agôn* (dans le sens de conflit) et l'*irénè* (qui veut dire paix). De là, l'idée mène vers la classification des palabres, du moins en deux catégories, agonistiques et iréniques.

²⁰ Badidike, "Argumentation par emboîtement," 199 ; Vignigbe, "La palabre en Afrique traditionnelle sudsaharienne," 81, 84.

²¹ Loudzou Ngaluley Mukabi, "La fonction du juge dans la palabre africaine chez les Ding. Etude comparée au rôle du juge dans les procès matrimoniaux selon les c.c. 1676-1677," *Revue Africaine des Sciences de la Mission* 6, no. 10-11 (1999): 113-117 ; Vignigbe, "La palabre en Afrique traditionnelle sudsaharienne," 81-82. Mukabi parle de ce double caractère interne et externe par rapport aux trois niveaux de tribunaux reconnus par le peuple Ding ou Badinga du Congo dans la province du Bandundu. Il s'agit du tribunal familial (interne) complété par le tribunal forensique (externe à la famille), du tribunal de la localité (du village) et du tribunal de la chefferie.

²² Bidima, *La palabre. Une juridiction de la parole*, 39. Voir aussi Vignigbe, "La palabre en Afrique traditionnelle sudsaharienne," 81.

Parfois le combat n'est pas terminé mais le compromis est accepté, le temps de rechercher une réponse pérenne. L'espoir de retrouver stabilité et paix n'est jamais perdu.

5.2.2 LES PALABRES IRÉNIQUES POUR CÉLÉBRER DES ÉVÉNEMENTS HEUREUX

Contrairement aux palabres agonistiques qui se tiennent pour résoudre un conflit, les palabres iréniques sont convoquées en situation ordinaire. Ce sont des événements plutôt heureux qui sont célébrés dans la joie au temps de paix et de tranquillité, au sein d'un groupe donné. Cela peut être la préparation et/ou la célébration d'un mariage, d'un anniversaire, de la fête du village ou celle de son chef, des retrouvailles ou encore d'un succès particulier de l'un des membres. Les causeries, les plaisanteries et les activités amusantes font partie du processus dans ce genre de palabres qui se déroulent dans un climat d'allégresse, de quiétude et de détente.²³ Nous trouvons peu d'écrits sur ces palabres. Cependant, elles abondent dans la vie ordinaire de l'africain. Il est vrai qu'une bonne nouvelle comme tout ce qui sous-tend la vie quotidienne sont rarement publiés. Pour exemple, les palabres consacrées au mariage doivent être nombreuses et, pourtant, peu d'écrits en parlent. Il semblerait que le conflit soit plus porteur de la communication. Ce paramètre joue sûrement dans le degré de connaissance à savoir que les palabres iréniques sont moins connues que les palabres agonistiques. Il en est de même pour celles de la dernière catégorie.

5.2.3 LES PALABRES COURANTES POUR DES ÉCHANGES LIBRES ET SPONTANÉS

Appelées aussi assemblées populaires insolites, les palabres courantes se conçoivent comme des causeries de groupes qui s'établissent spontanément ici et là, dans des villages, au bord des routes, au marché ou encore à la fontaine. Sans convocation, elles n'ont pas d'ordre du jour. Les gens se retrouvent à n'importe quel moment de la journée et échangent sur divers sujets sans le moindre souci d'en rendre compte à qui que ce soit. Simplement, ce sont des rassemblements occasionnels d'échange d'idées de façon libre.²⁴ Bien sûr, il n'y a pas de documentation étoffée à ce propos. Pour ces rencontres informelles, aucun sujet n'est exclu. La seule règle, s'il y en a une, est de s'écouter les uns et les autres, démarche spontanée, issue du bon sens du groupe. Malgré leur nature, il serait injuste et faux d'estimer que ces palabres sont sans valeur. De cette formule informelle, le contact humain et la sociabilité ressortent renforcés. Accepter de dialoguer avec l'autre est une façon de reconnaître son altérité et de consolider les liens sociaux qui sont en train d'être détruits par l'individualisme. À notre estimation, les palabres courantes seraient les plus nombreuses car elles font partie de la vie quotidienne en Afrique.

5.3 LES PALABRES EN AFRIQUE, QUELQUES ASPECTS PRATIQUES

Nous le disions, la palabre est une institution stable dans la société traditionnelle africaine. De ce point de vue, quelques aspects pratiques méritent d'être soulignés. Pour une telle réalité aussi importante ouverte à tous, elle doit avoir une motivation et un mode de coordination. Elle se tient dans un lieu choisi avec des attitudes recommandées. Sa durée, sa

²³ Vignigbe, "La palabre en Afrique traditionnelle sudsaharienne," 82-84. À titre de rappel, le terme « irénique » vient du grec *irene* signifiant la paix, la quiétude et la tranquillité.

²⁴ Ibid., 83-84.

période, sa structure et son déroulement font aussi partie intégrante des aspects importants à préciser.

5.3.1 LA PALABRE ET SA MOTIVATION

Au regard des trois catégories des palabres évoquées, il ressort que tout sujet intéressant la vie des individus ou l'ensemble de la communauté peut être occasion d'une palabre. Les motifs de palabres sont donc innombrables : atteinte aux valeurs de la tradition, menace à la vie d'un individu ou d'un groupe, conflits, comportement ou une action indigne, intempéries, événements heureux, actualité dans un village ou dans un royaume, diverses nouvelles²⁵... Une liste exhaustive est impossible. Les thèmes sont aussi multiples, tantôt de dimension collective, tantôt à visée plus restreinte. Ce sera, pour exemples, résoudre les conflits, rétablir l'ordre et l'harmonie, protéger la tradition ou, encore, se concerter sur une affaire en vue d'une attitude commune bénéfique pour tous les membres. En d'autres circonstances, c'est pour des cérémonies festives ou pour la détente. Sachant que l'élément central de toute palabre est le bien-être de tous, chaque membre se sent concerné. C'est cette dimension qui justifie la participation.

5.3.2 LA PALABRE, UNE AFFAIRE DE TOUS

Même si les responsabilités sont de nature différence, la palabre concerne tous les membres d'une communauté. Elle n'est jamais réservée à des spécialistes. Chacun, selon ses prérogatives respectives, est convié à participer. Sont présents le chef, les notables, les sages, les anciens, les adultes, les hommes, les femmes et les jeunes.²⁶ Cette présence est hautement significative. En répondant positivement à l'invitation, surtout dans le cas d'un conflit, les protagonistes s'engagent indirectement à renoncer à la violence et à choisir le chemin de la

²⁵ Francis Bebey, *Agatha Moudio's Son* (London: Heinemann, 1971), 6-9, 41-62 ; Guy Menga, *La palabre stérile* (Yaoundé: Editions Clé, 1979), 8-10, 63-70, 88-98 ; Vignigbe, "La palabre en Afrique traditionnelle sudsaharienne," 56, 84-87. Dans les deux textes de Babey, l'auteur expose les motifs des deux palabres. La première palabre concerne le problème des chasseurs blancs qui se sont introduits dans le village. La communauté s'est réunie autour du chef Mbaka pour résoudre la menace. La deuxième palabre est en rapport avec l'arrangement du mariage de Mbenda, fils d'Edimo. Les sages se réunissent, en parlent au concerné et initient des négociations avec la famille de Tanga pour ce mariage. Quant à Menga, en premier lieu, il met en scène le cas d'une palabre qui est provoquée par le non respect des consignes du village par Vouata qui a osé pleurer la mort de son père. Ce dernier, mort à la suite de la médecine traditionnelle (du nom de Nkassa), ne devait ni être pleuré, ni bénéficier d'une sépulture honorable car il est considéré comme le malfaiteur dans le village. Plus loin, en deuxième lieu, le même auteur fait écho d'un cas de présomption de stérilité et d'infidélité. Dans l'entre-temps en ville, Vouata s'est marié. Il frappe sa femme qui ne lui donne pas rapidement des enfants. Soupçonnant la stérilité de son mari, la femme se décide à commettre l'adultère. Une palabre qui s'en suit se révélera très difficile et prendra plusieurs séances pour se solder par un divorce. Mais en fin de compte, force fut de constater que ni l'un ni l'autre dans le couple n'était stérile.

²⁶ Bebey, *Agatha Moudio's Son*, 6, 45 ; Fabien Eboussi-Boulaga, *Les conférences nationales en Afrique noire. Une affaire à suivre* (Paris: Karthala, 1993), 154 ; Ngila, "L'usage symbolique de l'habillement dans la palabre Bolia au Zaïre," 124-125 ; Mukabi, "La fonction du juge dans la palabre africaine chez les Ding," 113-117, 120-122 ; Kembe, "Tel lieu, telle catéchèse," 83 ; Bere, "Sens et portée de la parole en communauté," 40 ; Badidike, "Argumentation par emboîtement," 200 ; Vignigbe, "La palabre en Afrique traditionnelle sudsaharienne," 87-91 ; Penoukou, *The African Palaver Tradition*, 2. Pour Badidike, la liste des participants s'adapte selon les genres des palabres et leurs lieux. De façon générale, pour lui, ce sont les sages, les hommes et les adultes qui sont en charge. Les femmes y assistent sans entrer dans les discussions. Leur participation est prévue au niveau des chants, des cris ou encore des jeux traditionnels. Pour Ngila, les femmes n'interviennent que quand elles sont directement concernées. Nous constatons que la tendance est de minimiser leur rôle dans les palabres.

réconciliation. L'absence de l'un ou de l'autre poserait un grand problème pour résoudre le litige. La présence des autres membres de la communauté est un signe tangible de leur bonne volonté de participation active à tout le processus de recherche d'une solution et de sa mise en application.²⁷ Ainsi, c'est tout un village et toute une population qui se rassemblent autour d'un chef pour échanger et réfléchir sur un sujet donné. Cela vaut surtout pour les deux premières catégories des palabres et, sans doute, moins pour les palabres courantes.

5.3.3 LA PALABRE ET LA NÉCESSITÉ DU MODÉRATEUR

Même si l'autorité du chef est importante pour la société africaine et, même si sa présence est indispensable lors des séances des palabres agonistiques et iréniques, il n'est pas l'animateur de la réunion. Face à son peuple, un roi ou un chef africain parle rarement. S'il le fait, sa parole est irrévocable et aucun ajout n'est possible. Pour cette raison, lors d'une palabre, la tradition lui interdit d'intervenir afin de ne pas compromettre la nature des débats. Il se doit d'écouter et de conclure. Il lui revient aussi de veiller à la mise en application des décisions.²⁸ Certes, il est évident que son autorité ne doit pas être absente tout au long du processus²⁹ comme si elle devait seulement apparaître à la dernière étape. S'il en était ainsi, la coordination serait difficile avec le risque d'aboutir à une fin compromettante. Pour parer à ce défi, du moins pour les palabres tenues en sa présence, certains de ses pouvoirs sont délégués au modérateur.

En principe, la fonction de modération est confiée au premier des notables, appelé le premier conseiller du chef ou encore le facilitateur. Il occupe ce poste dès qu'il est choisi parmi les sages en raison de sa neutralité, de sa crédibilité morale, de son attachement aux intérêts de la communauté et de sa maîtrise des genres littéraires utiles à la résolution des différends. Connaissant la psychologie des uns et des autres, il assure le rôle d'interprète du chef auprès du peuple et, inversement, du peuple auprès du chef. Il est le mieux placé pour interpréter leurs pensées sans blesser personne. C'est donc lui qui arbitre et facilite la discussion au nom du chef. Pour un conflit à résoudre, il donne la parole aux protagonistes en commençant par le plaignant, puis à l'accusé et à d'autres participants. Pour un cas à débattre, il demande et coordonne les avis des membres présents.³⁰ La responsabilité du modérateur est

²⁷ Eboussi-Boulaga, *Les conférences nationales en Afrique noire*, 154. Chez Karl-Otto Apel, nous rejoignons l'idée de coresponsabilité au sens de la solidarité dans la résolution des problèmes au sein d'une communauté. Une relation existe donc entre l'éthique de la discussion et l'éthique de la responsabilité. À ce propos, voir Karl-Otto Apel, *Ethique de la discussion* (Paris : Editions du Cerf, 1994), 72-73, 76, 101-104.

²⁸ Ibid. ; Mukabi, "La fonction du juge dans la palabre africaine chez les Ding," 118 ; Penoukou, *The African Palaver Tradition*, 6.

²⁹ Eboussi-Boulaga, *Les conférences nationales en Afrique noire*, 154. En réalité, l'influence du chef se fait sentir dans une palabre « par l'entremise de ses relations personnelles, au fait de ses préférences connues et exprimées, en dehors de la palabre et antérieurement à elle. » Rarement et dans des circonstances particulières, le chef peut prendre part dans le déroulement de la palabre. Voir par exemple à ce propos Menga, *La palabre stérile*, 64-69, 89-98. Même si le secrétaire joue un rôle important dans les deux séances, c'est le chef qui entre en dialogue avec les protagonistes.

³⁰ Mukabi, "La fonction du juge dans la palabre africaine chez les Ding," 118-119 ; Badidike, "Argumentation par emboîtement," 199 ; Penoukou, *The African Palaver Tradition*, 6. Les notables ou les conseillers constituent un noyau stable des sages autour du chef. Ils siègent dans les palabres et veillent à leur bon déroulement avec la coordination du modérateur. Pour Badidike, la fonction du modérateur est naturellement assumée par le chef de la collectivité qui incarne l'autorité des ancêtres. Toutefois, elle peut être confiée au chef de la famille ou à un sage désigné. Selon notre auteur, les cas qui exigeraient la modération collégiale sont plutôt rares.

immense, sachant qu'il doit utiliser toute son énergie pour trouver une issue heureuse à l'affaire. Son statut d'intermédiaire avec ses qualités et ses performances le rendent digne de sa fonction et lui octroient la confiance de tous. Son rôle est fondamental dans tout le processus.

5.3.4 LA PALABRE ET LE LIEU FAVORABLE À LA DISCUSSION

Le lieu des palabres agonistiques et iréniques fait l'objet d'un choix spécifique. Cette tâche relève des prérogatives du chef même si, parfois, d'autres membres sont associés à ce devoir.³¹ Dès qu'une rencontre est annoncée et convoquée, le lieu du rendez-vous est précisé. Le plus souvent, la palabre est associée à l'image de l'arbre, ce qui conduit à des expressions telles arbre à palabre, sous l'arbre à palabre ou encore à l'ombre de l'arbre. En termes modernes, cet espace en plein air est désigné comme « parlement sous l'arbre. »³² Il est donc reconnu que sous l'arbre est l'endroit le mieux approprié pour abriter une séance de discussion aussi importante pour la vie des gens et pour la prospérité de la communauté. Par contre, l'arbre à palabre n'est pas à confondre avec l'arbre sacré qui est aussi fondamental dans la culture africaine. Le lieu, où se trouvent les arbres sacrés, est à la fois vénéré et craint pour la simple raison qu'il est une demeure des divinités. Hautement protégé et inaccessible au grand public de peur de le profaner, seule est permise la visite pour offrir des sacrifices. En conséquence, il n'est pas indiqué pour recevoir les palabres auxquelles toutes les couches de la société peuvent librement prendre part, du jeune au plus vieux du village.³³ L'endroit de l'arbre à palabre reste un espace public dont l'accès est ouvert à tous.

Par ailleurs, l'insistance sur l'importance de l'arbre ne signifie pas que d'autres lieux soient disqualifiés pour abriter une palabre. Selon l'ordre du jour ou de circonstances spécifiques, il est possible de se convenir d'un autre lieu. Par d'exemple, la rencontre peut se dérouler chez le chef, chez le plus âgé ou le plus vieux de la famille, dans la salle communautaire, dans un hangar, dans un espace ouvert ou encore dans la zone accessible par les parties concernées.³⁴ Un lieu convenable pour la bonne marche reste le moteur du choix. Il serait impensable par exemple d'envisager la tenue d'une palabre sous l'arbre ou à ciel ouvert

³¹ Badidike, "Argumentation par emboîtement," 199.

³² Jacques Chevrier, *L'arbre à palabres. Essai sur les contes et récits traditionnels d'Afrique noire* (Paris: Hatier, 1986) ; Kembe, "Tel lieu, telle catéchèse," 86-93 ; Vignigbe, "La palabre en Afrique traditionnelle sudsaharienne," 91-94. L'arbre est le thème principal dans les palabres africaines. Toutefois, les arbres préférables diffèrent d'une région à une autre. Ainsi, par exemple, le baobab est retenu pour le Burkina Faso, le manguier en Ethiopie et le mugumu au Kenya. Par ailleurs, Kembe parle de la nécessité d'annoncer Jésus-Christ sous l'arbre à palabre dans la deuxième partie de son article. Pour lui, deux raisons en rapport avec le besoin de l'inculturation justifient ce choix. La première est à rattacher à la pratique même de la palabre qui utilise les différents genres littéraires, dont les contes et les proverbes, pour éclairer la situation. Deuxièmement, à ses yeux, « il est souhaitable que la pratique catéchétique s'exerce et devienne une 'palabre catéchétique' où différentes paroles, diverses opinions et les multiples histoires de vie se racontent, s'expriment librement, s'affrontent selon l'esprit de l'Evangile dans la recherche du consensus catéchétique, ecclésial et vital, c'est-à-dire la recherche du nouveau sens d'être et de l'agir chrétien dans la société. »

³³ Vignigbe, "La palabre en Afrique traditionnelle sudsaharienne," 94, 141. De façon générale, sous l'arbre est reconnu comme un cadre adéquat et un lieu de désintoxication naturelle. L'air est frais, ce qui permet une aisance dans la discussion. On y trouve une ambiance de détente, le calme et la quiétude favorisant l'écoute et la concertation.

³⁴ Bebey, *Agatha Moudio's Son*, 6-7 ; Menga, *La palabre stérile*, 10, 13, 63-64 ; Ngila, "L'usage symbolique de l'habillement dans la palabre Bolia au Zaïre," 123 ; Vignigbe, "La palabre en Afrique traditionnelle sudsaharienne," 96-98. Selon Babey, tout le village qui s'était rassemblé sur l'espace public entourait les étrangers et leur véhicule. Cela implique un lieu de rassemblement accessible au transport moderne.

si les conditions météorologiques sont hostiles ou encore dans un enclos trop exigü pour contenir tous les participants. C'est dire combien le bon sens est déterminant dans le choix.

5.3.5 LA PALABRE ET LES ATTITUDES CONFORTABLES

Deux attitudes sont recommandées pour le bon déroulement de la palabre. Premièrement, tous les participants sont assis pour suivre le débat. Dépendamment du lieu du rendez-vous, il y a lieu de s'asseoir sur des nattes ou au sol sur l'herbe, sur des bancs, des chaises ou des morceaux de bois. Tout en facilitant l'écoute et la réflexion, la position assise s'inscrit dans le symbolisme culturel, en particulier pour le fait de s'asseoir par terre. Pour l'africain, c'est une façon d'être en communication et en relation directe avec la terre-mère nourricière qui lui offre tout pour la subsistance et qui est le lieu de repos de ses ancêtres qu'il rejoindra à la fin de sa vie. En d'autres mots, s'asseoir sur le sol est à la fois une manifestation symbolique d'être en contact avec le monde des ancêtres pour bénéficier de leur inspiration lors du débat. C'est le témoignage d'un lien étroit existant entre la personne et la « source de l'énergie vitale. »³⁵ En outre, c'est le signe du respect accordé à la terre et aux ancêtres. Une palabre n'est pas seulement une affaire des vivants. Elle se fait en communion avec les membres du monde invisible et avec leur demeure.

La deuxième attitude est une position debout. Ce ne sont que quelques participants qui y ont recours à des occasions bien précises lorsqu'il faut prendre la parole. À part le chef, les anciens et quelquefois les protagonistes qui restent assis, d'autres membres sont priés de se tenir debout pour s'adresser à l'assemblée. Avant qu'ils ne commencent leur discours proprement dit, ils doivent d'abord rendre hommage et révérence aux ancêtres, au chef, aux notables et à toute l'audience.³⁶ C'est encore le respect qui caractérise le scénario et qui rappelle à l'orateur son obligation de ne dire que la vérité. Ce principe est d'autant plus exigeant qu'il découle du fait que les ancêtres sont reconnus pour avoir vécu une vie honnête et véridique. Le chef incarne leur autorité et, avec les notables, il perpétue leur sagesse. Par le mensonge, l'orateur les offenserait gravement.

5.3.6 LA PALABRE, UNE STRUCTURE ET UN DÉROULEMENT ORDONNÉS

Si, dans la communauté, un problème nécessite une palabre, c'est le chef qui est habilité à la convoquer. Il le fait après avoir été saisi par l'un des protagonistes ou suite à une suggestion de l'un de ses collaborateurs. S'il s'agit d'un sujet concernant deux villages ou des groupes, il lui appartient d'en prendre l'initiative.³⁷ Souvent, il décide après avis de ses proches conseillers.

À l'exception des palabres courantes, celles des deux autres catégories sont principalement structurées en trois phases. En premier lieu, une palabre est annoncée ou convoquée. Tout le village est informé par les émissaires du chef de la décision de tenir cette grande rencontre. Simultanément, l'endroit, le jour et l'heure sont rendus publics. En deuxième phase, au moment venu, les participants se réunissent pour discuter l'affaire à

³⁵ Vignigbe, "La palabre en Afrique traditionnelle sudsaharienne," 155-156.

³⁶ Ibid., 156.

³⁷ Bebey, *Agatha Moudio's Son*, 7, 41 ; Penoukou, *The African Palaver Tradition*, 2. Dans le roman de Bebey, par exemple, c'est Moudiki qui avait suggéré au chef de rencontrer les chasseurs. D'autre part, c'est la mère de Mbenda qui est allée le voir pour le cas du mariage à arranger.

l'ordre du jour. La troisième étape est celle de la synthèse et de la conclusion faite par le chef. Ayant suivi et écouté tout sans participation active aux débats, il met fin à la séance en donnant la solution qui s'impose pour la matière discutée. En termes synthétiques, il convient de parler d'un avant, d'un pendant et d'un après de la palabre correspondant respectivement à l'annonce, à la séance du débat et à la conclusion.³⁸ Il est important, ici, de remarquer le rôle du chef dans tout le processus. Il convoque la palabre, il y assiste en écoutant attentivement les débats et la clôt. Sans pour autant minimiser l'importance et la pertinence de l'acte de convocation, il est ici plus fondamental de souligner la séquence des activités de ces deux dernières phases pour expliciter le déroulement.

Après l'installation à l'heure et à l'endroit convenus, la séance d'une palabre s'ouvre par un petit moment de salutation et d'accueil réservé à tous les participants présents. Suite à cette cérémonie, le déroulement du débat ou de la discussion se fait en trois temps. Tout d'abord, il y a un exposé des motifs. La question à l'ordre du jour est officiellement posée pour circonscrire sa nature et son état. C'est une introduction pour permettre à tous d'être au courant de la matière de la palabre. L'assemblée étant informée, vient le deuxième volet, constitué par le débat proprement dit avec échange et confrontation des points de vue. La parole est successivement donnée aux protagonistes directs et aux participants. À ce niveau, la palabre devient un tout argumentatif continu. Les arguments pour et contre sont entremêlés dans une logique évoluant vers le consensus avec un souci de rapprochement des horizons. Lorsque tous les aspects de la question sont épuisés, c'est la troisième et dernière étape du déroulement de la palabre. Il s'agit d'une instance de délibération et de conclusion. À certaines occasions, la délibération est faite en groupes restreints des anciens avant de communiquer la décision finale. Celle-ci peut être soit une action concrète à réaliser, soit une nouvelle directive ou encore une attitude à adopter. En l'absence d'un consensus définitif, une nouvelle session de la palabre sera convoquée ultérieurement.³⁹ Ainsi, nous pourrions dire qu'une palabre est un exercice continu jusqu'à l'aboutissement final.

Dans la plupart des cas, à la fin d'une palabre agonistique, les deux parties sont satisfaites d'autant plus qu'il n'y a ni vainqueur ni vaincu. Métaphoriquement, Badidike exprime mieux cette réalité. Alors que le vainqueur demeure l'amour et la convivialité, le vaincu n'est que la haine et la séparation.⁴⁰ Tout le processus est supposé faire triompher l'entente contre tout esprit séparatiste et nuisible à la vie communautaire. Penoukou est du même avis en constatant que l'essentiel dans une palabre n'est pas une condamnation de l'une des parties mais plutôt de faire émerger une entente commune pour poursuivre le chemin, comme membres d'une seule et unique famille. Le but poursuivi n'est ni la victoire ni la défaite mais l'harmonie. Dans ce sens, la conclusion n'est perçue ni comme une prise de position contre une partie ni comme une option en faveur de l'autre.⁴¹ Le débat qui s'ouvre par l'exposé des motifs de l'affaire à discuter se termine par une conclusion qui indique la voie à suivre pour le bien des individus et de la communauté dans son sens large. Mais à voir

³⁸ Vignigbe, "La palabre en Afrique traditionnelle sudsaharienne," 103-109.

³⁹ Menga, *La palabre stérile*, 13, 69-70 ; Eboussi-Boulaga, *Les conférences nationales en Afrique noire*, 154-155 ; Mukabi, "La fonction du juge dans la palabre africaine chez les Ding," 118-122 ; Quenum, "Palabre africaine et quête de la vérité," 87 ; Badidike, "Argumentation par emboîtement," 199-200 ; Vignigbe, "La palabre en Afrique traditionnelle sudsaharienne," 104-109 ; Penoukou, *The African Palaver Tradition*, 2.

⁴⁰ Badidike, "Argumentation par emboîtement," 200.

⁴¹ Penoukou, *The African Palaver Tradition*, 2.

de près tout le déroulement, quelques questions peuvent se poser à propos du temps requis et de la période favorable pour tenir une palabre. Est-il possible de déterminer en avance la durée ? Qu'en est-il pour ce qui est du moment approprié ? Y a-t-il des préférences ?

5.3.7 LA DURÉE ET LA PÉRIODE D'UNE PALABRE, PARAMÈTRES À CARACTÈRE ÉLASTIQUE

Pour la durée, il est impossible de la prévoir car elle dépend de la nature et de la complexité de l'affaire abordée. En outre, il est difficile d'évaluer en quantité et en durée le nombre des participants qui vont prendre la parole et l'enchevêtrement de leurs arguments. Un sujet apparemment simple peut se compliquer lors du débat. Dans certaines circonstances, s'il n'y a pas d'issue adéquate, la séance peut être ajournée pour plusieurs semaines ou plusieurs mois. Dans ce cas, des réflexions ou des échanges dans de petits groupes sous l'autorité du chef sont parfois salutaires. Il faut tenter de comprendre et user de sagesse pour une solution satisfaisante. Inversement, une affaire d'un grand intérêt peut se résoudre dans un laps de temps que personne ne pouvait imaginer.⁴² Ce double scénario montre qu'une séance de la palabre peut être longue ou courte indépendamment de la volonté de qui que ce soit. Ni le chef, ni le modérateur, ni les participants ne sont en mesure de programmer ce paramètre. Patience est recommandée par la sagesse ancestrale pour résoudre un problème sérieux impliquant la vie des membres de la société. La hâte et la précipitation dans le dialogue ne servent pas au redressement du fautif et à la guérison de la communauté. Il ne sert à rien de se presser.⁴³ Ainsi, la durée de la palabre reste une réalité élastique selon le sujet en examen. Parfois, une pause est requise.

La décision d'arrêter une séance de la palabre sans conclusion finale peut être prise pour des raisons pratiques. Soit le débat se complexifie, soit les conditions météorologiques l'obligent, soit encore en raison de l'expiration du temps normalement réservé à la palabre. Avec ce dernier cas, il faut noter que la nuit est exclue pour un tel exercice.⁴⁴ Dans tous les cas, l'affaire n'est pas close et on devra la reprendre au moment opportun.

En ce qui concerne la période, au moins une réponse est facile à formuler. Bien qu'il y ait des régions qui privilégient l'un ou l'autre jour, en principe tous les jours de la semaine sont favorables pour la tenue d'une palabre.⁴⁵ Le chef a la possibilité de faire le choix du jour

⁴² Bebey, *Agatha Moudio's Son*, 45-62 ; Bere, "Sens et portée de la parole en communauté," 41 ; Vignigbe, "La palabre en Afrique traditionnelle sudsaharienne," 102-103 ; Penoukou, *The African Palaver Tradition*, 15. Dans l'arrangement du mariage de Mbenda, d'après Babey, la première séance dura trois heures. Les deux séances suivantes allaient prendre chacune presque toute une journée. La conclusion ne viendra qu'après des mois de pourparlers. Ces négociations ont exigé plusieurs séances pour arriver à terme du dossier et ont beaucoup impliqué l'art de la parole tournant autour de tout ce qui va avec les cérémonies. Pour quelqu'un qui n'est pas familier à cette procédure en matière de mariage, il peut penser à une perte du temps ou à l'intention de ne pas vouloir accorder la fille en mariage.

⁴³ Menga, *La palabre stérile*, 64-70, 89-98 ; Penoukou, *The African Palaver Tradition*, 15.

⁴⁴ Ngila, "L'usage symbolique de l'habillement dans la palabre Bolia au Zaïre," 124. Pour l'auteur, la pluie constitue une raison suffisante pour reporter une séance de la palabre non seulement parce qu'il faut se mettre à l'abri mais aussi parce qu'elle empêche une bonne audition des dépositions. Quant à la question de l'heure, la palabre s'ouvre entre huit et neuf heures pour prendre fin vers dix-huit heures, disons « plus précisément au moment où l'on cesse de voir distinctement les oreilles du partenaire » en raison de l'obscurité. L'un des rares auteurs évoquant la possibilité d'une palabre pendant la nuit est Menga. Voir Menga, *La palabre stérile*, 10. Il y a lieu ici de parler d'une rare exception car la nuit est en principe exclue.

⁴⁵ Ngila, "L'usage symbolique de l'habillement dans la palabre Bolia au Zaïre," 124 ; Vignigbe, "La palabre en Afrique traditionnelle sudsaharienne," 101. Selon Vignigbe, par exemple, les Maka au Cameroun

dès que le cas se présente. Quant à l'heure, il y a des préférences prononcées. Par ordre de priorité, les gens préfèrent se réunir tôt le matin, en fin de matinée, au début de l'après-midi, tard dans l'après-midi et le soir. Le matin est préférable pour deux raisons majeures. D'une part, il fait encore frais, condition favorisant les discussions. D'autre part, il faut considérer la distance parfois longue à parcourir pour atteindre le lieu du rendez-vous.⁴⁶ Néanmoins, il faut remarquer que cette préférence n'exclut pas d'autres moments de la journée, du moins jusqu'au soir. Généralement, le choix se fait en considération de la disponibilité des personnes clés pour le bon déroulement de la palabre.⁴⁷ Il y a lieu de dire que la tradition est suffisamment flexible pour ce qui est de l'heure.

Par contre, comme nous y faisons allusion plus haut, il est généralement inapproprié de tenir une palabre pendant la nuit. Cette exclusion semble être au moins soutenue et motivée par trois raisons principales. La première relève du domaine de la science même si la société traditionnelle africaine ignorait ce principe. Dans la plupart des cas, en effet, il faut se souvenir que les palabres se tiennent sous l'arbre. Or, nous savons que les arbres dégagent du gaz carbonique pendant la nuit suite au phénomène chimique de la photosynthèse chlorophyllienne. Compte tenu de l'effet nuisible de ce gaz sur l'organisme humain, il serait dangereux de se réunir la nuit là où il est abondamment produit. La deuxième raison est plus instrumentale et pragmatique. Pendant la nuit, c'est le règne de l'obscurité. Dans les villages africains où l'électricité est rare, ce temps ne serait pas idéal pour une palabre. N'étant pas un phénomène régulier, la lune offre moins de chance pour une alternative. Il en est de même de la lumière des lampes-tempêtes qui est insuffisante et pour laquelle, il y a risque de manquer de pétrole nécessaire. Or, pour mieux discuter et se parler, il faut se voir face à face. La troisième justification encore plus pertinente est doublement liée à la culture et à la croyance populaire. La tradition africaine est submergée par la présence de bons et de mauvais esprits. Il paraît que ces derniers deviennent plus actifs pendant la nuit. Les arbres étant leur demeure préférée, il est dès lors plus sage de se tenir éloigné de ces endroits à ce moment particulier pour éviter le risque et les ennuis.⁴⁸ Ces raisons mettent donc en jeu l'arbre et l'obscurité.

Pour rétorquer face à ce défi, d'autres endroits tels les hangars, les salles et les enclos pourraient être suggérés pour la tenue de la palabre. Mais cette possibilité ne va pas résoudre le problème ni de la fraîcheur ni de la fatigue éprouvée en fin de journée par les humains. Quant à l'obscurité, le sujet reste un tabou effrayant, à la pensée de l'activité des esprits. Par conséquent, il est plus facile et raisonnable d'exclure la nuit pour discuter une matière importante et délicate qui engagerait la vie des individus et la survie d'une communauté. Toujours est-il que, à ce niveau, le choix de l'heure d'une palabre dépend beaucoup des conditions favorables à la discussion.

préfèrent le dimanche après le culte des Eglises. Chez les Bolia au Zaïre, selon Ngila, il n'y a pas de jour propre pour une palabre.

⁴⁶ Vignigbe, "La palabre en Afrique traditionnelle sudsaharienne," 99 ; Penoukou, *The African Palaver Tradition*, 2.

⁴⁷ Bebey, *Agatha Moudio's Son*, 62 ; Vignigbe, "La palabre en Afrique traditionnelle sudsaharienne," 99. À part le chef et le modérateur, d'autres personnes qui peuvent influencer le choix de l'heure sont principalement les notables, les sages et les anciens.

⁴⁸ Vignigbe, "La palabre en Afrique traditionnelle sudsaharienne," 99-101.

5.4 LA PALABRE, DE SA FONCTION À SA FINALITÉ DANS LA SOCIÉTÉ

La palabre est une institution avec plusieurs facettes interconnectées dans la société africaine. Elle vise le consensus en vue de la cohésion et de l'harmonie. Elle célèbre la joie de la communauté et elle facilite le contact social.

5.4.1 LA PALABRE, UNE TRIPLE DÉMARCHE À VISÉE THÉRAPEUTIQUE ET DIDACTIQUE

Dans la société africaine, nous avons déjà souligné l'existence de trois sortes de palabres, totalement intégrées à la vie quotidienne du peuple. Une palabre est convoquée pour rétablir l'ordre et l'équilibre social dès qu'il y a conflit, atteinte à la tradition ou un comportement indigne. La fonction judiciaire est mise en œuvre. Lors d'une délibération portant sur une question d'intérêt commun et supérieur de la communauté, la palabre a une fonction juridique et législative. S'il s'agit d'un problème de famine par exemple, il y a rencontre de la communauté pour échanger des idées et donner des conseils pour la meilleure attitude à adopter. La tenue d'une palabre est motivée par de nombreuses réalités de la vie courante, telles le décès d'une personne, l'organisation des funérailles, la demande en mariage et les rites d'initiations. La communauté doit se prononcer sur le comportement de ceux qui sont directement impliqués dans ces événements. La palabre joue alors une fonction de gardien de la tradition.⁴⁹ À regarder de près cette triple intervention, nous remarquons que les palabres agonistiques occupent la place de premier plan. Du fait que les palabres courantes sont occasionnelles et spontanées, elles n'ont pas de caractéristiques officielles qui les rendraient judiciaires, législatives ou gardiennes de la tradition. Elles restent au niveau du contact humain et d'échange libre qui sont pourtant bénéfiques à la vie sociale. Cette dynamique vaut également pour les palabres iréniques. Étant des rencontres souvent occasionnelles et joyeuses, de statut plus familial, elles servent principalement à la consolidation des liens sociaux.

S'il faut le dire autrement et en termes synthétiques, il convient d'affirmer que toute palabre est un catalyseur du tissu social dans le sens où elle redynamise la vie collective et, de ce point de vue, elle a une fonction thérapeutique et didactique. Elle agit comme « un désinfectant du tissu social parce qu'elle sublime la conflictualité » pour régénérer la vie commune.⁵⁰ En favorisant le contact social, ce qui est une façon de reconnaître la valeur et l'altérité de la personne humaine, elle devient à la fois comme une « radio locale » qui renseigne sur les nouvelles du village et une école de la sagesse ancestrale. Elle relie les vivants et les ancêtres défunts pour perpétuer la tradition et elle confirme l'autorité du chef qui agit en symbiose avec ses pères et avec ses collaborateurs. Elle est également un lieu de prise de décisions par la célébration de la parole expérimentée dans sa beauté et dans son expression.⁵¹ Dans ce sens, il y a lieu de retenir que la tradition africaine de la palabre est un

⁴⁹ Eboussi-Boulaga, *Les conférences nationales en Afrique noire*, 155 ; Badidike, "Argumentation par emboîtement," 200-201. De façon générale et aux yeux de Badidike, ces trois fonctions judiciaire, législative et gardienne sont respectivement rattachées à ce qu'il appelle procédé judiciaire, conseil et quotidien compte tenu de l'événement qui est à l'origine d'une palabre.

⁵⁰ Badidike, "Argumentation par emboîtement," 201.

⁵¹ Mukabi, "La fonction du juge dans la palabre africaine chez les Ding," 122-125 ; Vignigbe, "La palabre en Afrique traditionnelle sudsaharienne," 78-80. En huit mots clés, Vignigbe résume les fonctions des palabres. En effet, constate-t-il, elles ont une fonction informative (radio), éducative (école), sociale (contact social), conviviale (valeur de la personne humaine), normative (prise de décisions), esthétique (célébration de la parole),

patrimoine considérable capable de contribuer à la reconstruction de la société si sa valeur et son approche parvenaient à être réaffirmées, rétablies et ré-adoptées. À notre avis, cette nouvelle conscience commencerait par redynamiser l'esprit du consensus.

5.4.2 LA PALABRE, CADRE DU CONSENSUS ET DE L'UNANIMITÉ COMMUNAUTAIRE

Dans une palabre, du moins celle de la classe agonistique, il y a exploration de l'affaire avec confrontation des arguments souvent contradictoires mais tendant progressivement vers leur harmonisation en vue d'un consensus final en passant par la minimalisation des malentendus et par des synthèses. Un seul point de vue est potentiellement capable d'en ouvrir une multitude d'autres comme deux arguments contradictoires sont susceptibles d'être mis en parallèle pour dégager une nouvelle orientation. Il y a recherche de ce qui est pertinent et convaincant à travers la pluralité des rationalités et des sens. Autrement dit, plusieurs scénarios argumentatifs sont en confrontation sans nécessairement être victimes d'aucune restriction ni de contrainte du fait que chaque orateur est libre d'intégrer dans son raisonnement l'avis de son prédécesseur. Ce procédé de la palabre offre la possibilité d'avancer vers la vérité par « une progression en spirale » des idées dans laquelle le contraire n'est pas obligatoirement rejeté en bloc mais plutôt utilisé comme un nouveau point de départ.⁵² Dans un contexte où la parole est donnée à chaque participant autant de fois qu'il le désire ou qu'il a une nouvelle idée à ajouter à son discours initial tenant compte de l'évolution du débat, l'aboutissement à un consensus est quasi assuré dans la plupart des cas. Le respect du point de vue de l'autre donne la sérénité nécessaire pour accepter l'issue de la palabre avec moins de frustrations. Tout le monde sent que l'unanimité de la communauté contribue au bien-être de tous les membres.

En comparaison avec le système moderne de démocratisation, il nous semble juste de constater que, avec Pierre Pradervand, la palabre africaine est une forme essentiellement démocratique de débat dans lequel la discussion facilite le consensus pour l'unité de la communauté. Il s'agit d'une tradition dans laquelle chaque participant exprime librement son opinion mais qui ne connaît pas de vote.⁵³ Avec le nouveau système de démocratie de type occidental introduit en Afrique, il est à regretter la perte de l'usage de la parole qui est essentielle dans les palabres et qui est remplacée par une institution électorale. Celle-ci repose

religieuse (liaison entre les vivants et les morts) et de confirmation (de l'autorité du chef). Mukabi l'exprime autrement en estimant que la fonction des palabres est celle de départager et régler le litige des parties, de les conseiller, de les concilier, d'unifier les membres et de reconstruire la communauté.

⁵² Badidike, "Argumentation par emboîtement," 203-210, 219. La recherche de la vérité par une progression en spirale est aussi appelée une argumentation spirale à dents-de-scie ou encore un raisonnement en spirale tout court. Les éléments constitutifs essentiels de ce procédé sont la dialectique, l'enroulement spiral, la progression à dents-de-scie et l'intégration. Un orateur argumente, un autre construit à partir de lui et ainsi de suite. C'est cette intégration qui conduit au consensus et rend possible un « agir communicationnel. » Dans ce sens, Ferry peut intervenir avec ce qu'il entend par argumenter. « D'un côté, on conteste, de l'autre, on défend en justifiant rationnellement. » Voir Jean-Marc Ferry, *L'Éthique reconstructive* (Paris : Editions du Cerf, 1996), 60.

⁵³ Pierre Pradervand, *Une Afrique en marche: La révolution silencieuse des paysans africains* (Paris: Plon, 1989), 314. À certains égards, selon notre auteur, la pratique du vote implique une frustration de la minorité perdante. Ce Suisse, qui a par ailleurs passé onze ans en Afrique, retient et expose en sept pages (de 314 à 320) quelques caractéristiques et qualités qui peuvent être utiles aux pays du Nord. À côté de la tradition africaine de la palabre, pour lui, il y a aussi les formes collectives d'organisation du travail, le sens du don et du partage, la vision du temps (dans le sens du *kairos*), la patience, le respect réservé aux vieillards (les vieux sont des bibliothèques mobiles d'expérience), le sens de la sagesse, le sens de la force vitale (la vitalité), la joie, l'hospitalité et la générosité.

sur le principe de la majorité avec tout son risque de diviser la communauté dont les membres sont tentés de s'aligner derrière tel candidat contre un autre. La nouvelle pratique en question offre moins de place à la discussion par rapport à la palabre. L'appliquer aveuglément en Afrique, c'est oublier ou ignorer qu'une parole donnée est facilement respectée dans ce continent. Cette parole engage et constitue la garantie d'un accord obtenu. Dans un contexte africain où la famille est prioritaire, la tendance a toujours été de privilégier les relations fraternelles et amicales. Une telle réalité culturelle facilite le processus de vérité et conduit vers le consensus en vue du vivre-ensemble au sein d'une communauté qui reconnaît la personne humaine comme un être relationnel toujours en dialogue avec les autres.⁵⁴ Ce dialogue est mieux vécu en palabre que dans la démarche électorale. En ce sens, le grand défi réside dans l'adoption de ce nouveau système électoral qui n'a pas de bases solides dans la culture africaine et qui, en dernière analyse, est appliqué avec des irrégularités notoires comme s'il s'agissait d'une imposition externe. Avec ses résultats parfois tronqués et manipulés, les soi-disant gagnants n'hésitent pas à s'accrocher à tout prix à leurs postes presque indéfiniment alors que le consensus de la palabre oblige à tout et à chacun de ne s'en tenir qu'à un accord adopté unanimement.

Toutefois, il est raisonnable de reconnaître et d'accepter les limites. Cette attitude permet de ne pas trop idéaliser les institutions à caractère humain. La bonne volonté pour œuvrer à l'avènement du consensus n'est pas toujours suivie de succès. Il n'y a pas de garantie, pour chaque séance d'une palabre, d'aboutir à un accord parfait ou à une conclusion consensuelle unanime. De plus, le consensus n'est pas toujours synonyme d'unanimité. La palabre, non contraignante par nature, reste au niveau de la théorisation vers le consensus.⁵⁵ De même, le consensus d'une communauté ne signifie pas nécessairement la conviction de tous les membres. Seul l'intérêt supérieur du groupe pousse à une attitude d'humilité pour accepter la conclusion. Il en est de même avec les résultats des élections dites démocratiques. La loi de la majorité n'équivaut pas forcément à l'assentiment personnel de tous les intervenants. Dans tous les cas, aucun système humain n'est en mesure d'atteindre la perfection. Mais malgré cette imperfection, toujours est-il que les deux institutions peuvent s'enrichir mutuellement. Et c'est avec cette conscience en esprit qu'il est temps maintenant d'évoquer la finalité ultime des palabres qui n'est autre chose que l'harmonie et la cohésion.

5.4.3 L'HARMONIE ET LA COHÉSION SOCIALES COMME FINALITÉ ULTIME DES PALABRES

Un conflit au sein d'une communauté ou entre des individus met en situation précaire les bonnes relations préexistantes. La palabre agonistique s'interpose comme une instance sociale dont la mission est de les rétablir. Son premier objectif n'est pas de chercher le fautif pour le punir, mais plutôt d'œuvrer pour l'avènement de la paix entre les parties en désaccord. L'harmonie et la cohésion sociales constituent son but ultime.⁵⁶ Dans la mesure où il faut reconstruire l'unité et préserver les liens sociaux, l'origine du conflit pourra être attribuée à un esprit malin afin de ne frustrer personne. Cette pédagogie sociale cadre bien avec la théorie

⁵⁴ Penoukou, *The African Palaver Tradition*, 10, 16.

⁵⁵ Badidike, "Argumentation par emboîtement," 218-219.

⁵⁶ Mukabi, "La fonction du juge dans la palabre africaine chez les Ding," 122-125 ; Bidima, *La palabre. Une juridiction de la parole*, 31-32 ; Vignigbe, "La palabre en Afrique traditionnelle sudsaharienne," 127-130.

d'une possible même origine de la famille africaine.⁵⁷ Sans toutefois vouloir entrer dans le débat qui justifierait cette unique parenté, il ne serait pas exagéré de souligner que la réalité familiale africaine est une évidence témoignant en faveur d'un esprit fortement prononcé et du désir du vivre-ensemble. Tout conflit qui met en cause cette valeur ou cette conviction est perçu comme un danger nécessitant la contribution et l'effort de tous pour le résoudre.

Le même souci de garder un équilibre social caractérise les palabres iréniques bien que celles-ci soient tenues dans un contexte hors conflit. En effet, comme nous le notions, ce sont des rencontres occasionnelles qui se tiennent principalement pour se détendre et pour se réjouir ensemble. Dans cette perspective, elles servent pour maintenir et raffermir les liens du tissu social.⁵⁸ En d'autres termes, la cohésion sociale devient encore une fois l'objectif principal. Il en est de même pour les palabres courantes. Tenues spontanément sans aucune formalité ni caractère officiel, elles renforcent le contact humain et elles rapprochent les membres de la communauté.

En résumé, nous pouvons dire que l'institution de la palabre se présente comme une chance et un cadre propice à la reconstruction du tissu social africain, aujourd'hui déchiré par tant de conflits et de crises. L'esprit matérialiste, égoïste et individualiste qui gagne du terrain ne peut que continuer à enfoncer la société dans un état déplorable. L'une des alternatives pour en sortir serait de réintroduire et de revaloriser la pratique de la palabre. Résoudre les conflits en faisant recours à la discussion et au dialogue dans lesquels le point de vue de chacun est respecté, prévoir des moments de célébrations ensemble et s'intéresser à ce qui se passe dans sa communauté en vue de pourvoir à son bien-être, voilà quelques voies de salut pour la société africaine. Dans un monde actuel rempli de difficultés et de conflits, revenir à cette tradition contribuerait à freiner certaines tensions pour le bien de tous.⁵⁹ Même si tous les problèmes ne peuvent pas être résolus, il n'est pas insignifiant d'emprunter les pistes les plus appropriées pour les adoucir. C'est ce sentiment d'ambivalence, face à des situations compromettant le vivre-ensemble dans la société, qui appelle la sanction et le suivi comme deux éléments prévisibles à la fin d'une palabre.

5.4.4 LA PART DES SANCTIONS ET LE SUIVI DANS LES PALABRES

Jusqu'à présent, la palabre a été généralement abordée en termes d'institution dont la préoccupation fondamentale demeure le souci de maintenir l'unité, l'harmonie et la cohésion sociales. Cette vision et cette procédure peuvent créer un sentiment selon lequel l'idée des punitions est absente. Loin de là. Des sanctions, parfois même très dures et à multiples implications, sont imposées aux fautifs suivant la nature du dommage ou du tort causé.

⁵⁷ Bidima, *La palabre. Une juridiction de la parole*, 21, 120 ; Vignigbe, "La palabre en Afrique traditionnelle sudsaharienne," 130-132. La théorie d'une même origine de la famille africaine se base sur l'idée selon laquelle les africains auraient une parenté commune. La société étant fondée sur l'Un, disons un ancêtre commun, le conflit serait impossible entre les africains s'il ne venait pas d'ailleurs, c'est-à-dire d'un mauvais génie. Dès lors, la même origine qui implique le communautarisme devient un élément essentiel pour renforcer les liens sociaux dans la résolution des conflits. L'un des mythes les plus répandus qui soutiennent cette théorie est celui qui rattache tous les africains à l'Égypte pharaonique. La même tactique familiale est bien connue chez le peuple Maka au Cameroun.

⁵⁸ Vignigbe, "La palabre en Afrique traditionnelle sudsaharienne," 133.

⁵⁹ Ibid. Pour l'auteur, faire recours à la palabre irénique peut aider « l'homme contemporain à se redimensionner dans sa relation à autrui. » À vrai dire, ce qui est ici spécifiquement dit à propos de la palabre irénique vaut aussi pour les palabres courantes.

Décidées à la fin d'une palabre, elles se conçoivent sous différentes formes. Tantôt, c'est un dédommagement ou une compensation à caractère symbolique. Parfois, elles revêtent une dimension psychologique comprise comme une vengeance des dieux. Elles peuvent être aussi un exil forcé, une exigence à faire un aveu public qui implique une sorte d'humiliation ou encore des châtiments corporels. En d'autres circonstances, c'est juste une amende honorable qui s'ajoute à la présentation d'excuses et la demande du pardon.⁶⁰ Pour Eboussi-Boulaga, la compensation n'est pas faite selon la loi du talion et la peine est loin d'être vindicative. L'objet est surtout de réhabiliter les individus dans leurs droits, le plus important étant de reconstituer l'équilibre brisé par le délit.⁶¹ Quoiqu'il en soit, il n'est pas superflu de noter que toutes ces sanctions sont applicables suite aux palabres agonistiques. Dans l'immédiat, elles sont sans doute une façon de rétablir les droits de la partie lésée ou de protéger le patrimoine culturel. Mais à long terme et au sens élargi, c'est un avertissement pour tous les membres de la communauté de ne pas commettre les mêmes erreurs. En d'autres termes, elles incarnent une pédagogie sociale pour donner des règles aux potentiels fautifs.

Mis à part les sanctions, il convient de remarquer que la fin d'une palabre appelle quelques mesures d'accompagnement qui rentrent dans le cadre du suivi. En cas d'une sanction ultérieure, la manière de son application sera prévue. Ainsi, par exemple, le lieu de l'exil est souvent déterminé selon la gravité du dommage. Si la palabre se solde par un consensus qui exige le pardon et la réconciliation, le mode de célébration est mentionné. Toutes ces mesures sont nécessaires et elles ne sont précisées que pour faciliter l'avènement de la paix et de l'harmonie.⁶² La communauté qui s'est engagée dans le processus de la palabre doit aussi jouer un rôle de premier plan dans la mise en application des résultats. Ce suivi permet d'éviter les nouvelles frustrations qui proviendraient du non respect des engagements et des conclusions d'une palabre.

5.5 LA PALABRE ET SES DIMENSIONS SYMBOLIQUES

Les palabres africaines sont dotées d'un symbolisme assez important. Nous retenons ici celui qui est en rapport avec l'arbre, le boire et le manger. Nous examinons également la place respectivement occupée par les trois composantes des participants dans ces assises.

5.5.1 LE SYMBOLISME DE L'ARBRE À PALABRE

Comme nous l'avons déjà indiqué, le lieu le plus approprié pour tenir les palabres est associé à l'arbre. Il est dit que ce dernier a la capacité de relier trois instances. De ses racines qu'il plonge dans le sol à ses branches qui s'élancent dans les airs en passant par son tronc, il fait une liaison entre les trois mondes souterrain, intermédiaire et céleste qui sont respectivement habités par les ancêtres, le genre humain et l'Etre Transcendant. Par ailleurs,

⁶⁰ Menga, *La palabre stérile*, 10-15 ; Quenum, "Palabre africaine et quête de la vérité," 89 ; Bidima, *La palabre. Une juridiction de la parole*, 18-21, 31 ; Vignigbe, "La palabre en Afrique traditionnelle suda-saharienne," 58-59, 134-137 ; Penoukou, *The African Palaver Tradition*, 2. Quenum note sans hésiter que « la sanction existait dans la société traditionnelle. Elle était violente, parfois injuste, mais elle existait. » Dans le roman de Menga, par exemple, la palabre se solde par un exil imposé à Vouata suite au désaveu de son comportement par les anciens.

⁶¹ Eboussi-Boulaga, *Les conférences nationales en Afrique noire*, 155.

⁶² Bidima, *La palabre. Une juridiction de la parole*, 20-21 ; Vignigbe, "La palabre en Afrique traditionnelle suda-saharienne," 133-134, 138-139.

et à côté de cette médiation liée à son apparence physique, il assume également une fonction nourricière devenant ainsi une source de vie en offrant certaines de ses parties pour nourriture et d'autres pour médicaments. Là est sa dimension maternelle. Sous un autre aspect, la tradition africaine reconnaît la place significative de certains arbres sous lesquels les palabres sont tenues. Ils rappellent l'ancêtre fondateur et bénéficient d'une certaine forme de culte. De ce point de vue, et à côté de l'aspect maternel, l'arbre possède aussi un caractère paternel et ancestral. En même temps, il est protecteur et dispose des caractéristiques d'un être vivant. Sur ce dernier point, il est reconnu pour ses composantes morphologiques métaphoriquement comparables à celles de l'être humain. La sève, les feuilles, les branches, l'écorce et le tronc peuvent respectivement être considérés comme le sang, les cheveux, les bras, la peau et le tronc humain dont l'intérieur est le ventre.⁶³ Ses attributs ne sont donc pas étrangers au choix du lieu de rendez-vous pour une palabre et si nous les ajoutons à ses caractéristiques symboliques, il est assuré que ceux qui se rencontreront sous son ombre profiteront de ses largesses. Ils puiseront la sagesse des ancêtres qui maintient la vie des individus et celle de la communauté toute entière.

L'état des branches et du feuillage révèle une autre signification. Ces deux éléments constitutifs effectuent un mouvement du va-et-vient sous l'influence du vent et semblent parfois former un tout, disposé à recevoir quelque chose d'un autre Etre Supérieur. Une discussion engagée à l'ombre de ce mouvement ne peut que, elle aussi, bénéficier d'un appui de ce Transcendant. Pour la tradition africaine, la parole exprimée et le consensus obtenu à cet endroit ont une marque du sacré.⁶⁴ Cette conviction permet de comprendre que la palabre et ses résultats ne sont pas une affaire exclusivement humaine. Néanmoins, cela ne signifie pas que les palabres tenues dans des lieux autres que sous l'arbre sont moins importantes. Chaque endroit possède ses symbolismes spécifiques.

5.5.2 LE SYMBOLISME DANS LE BOIRE ET DANS LE MANGER

En début de la séance d'une palabre, de l'eau à boire est offerte aux participants pour leur souhaiter la bienvenue. Elle est de nouveau servie, en fin de la séance, pour reconnaissance de l'issue heureuse et de la pacification des parties qui étaient en conflit. Cette eau est le plus souvent dans unealebasse qui fait le tour de toute l'assemblée en commençant par les protagonistes. À l'issue de la réunion, elle symbolise la vie, la paix et l'entente retrouvée.⁶⁵ Elle devient alors le signe visible et concret de la réconciliation et de communion. Mais, faut-il le remarquer, il y a d'autres boissons qui sont offertes au cours de la palabre. Ainsi, par exemple, des liqueurs sont souvent servies pour étancher la soif tout au long du processus ou pour partager la joie de se retrouver comme des amis ou comme des membres de la famille. Ces boissons serviraient également pour apaiser la fureur des dieux, pour obtenir

⁶³ Geneviève Calame-Griaule, *Le thème de l'arbre dans les contes africains* (Paris: SELAF, 1969), 20-22 ; Vignigbe, "La palabre en Afrique traditionnelle sudsaharienne," 95-96. Synthétiquement, Calame-Griaule retient cinq caractéristiques positives de l'arbre. Celui-ci est protecteur, donneur de biens essentiels ou nourricier d'où sa dimension maternelle, un être vivant, associé au père d'où son image phallique et enfin un élément de liaison. En sus de ces points, elle reconnaît aussi à l'arbre un caractère ambigu comme sixième sens. En effet, l'arbre meurt et renaît continuellement, son renouvellement saisonnier étant l'image de la résurrection. Ainsi, il peut en même temps donner la vie et la mort.

⁶⁴ Vignigbe, "La palabre en Afrique traditionnelle sudsaharienne," 140.

⁶⁵ Ibid., 144-145 ; Penoukou, *The African Palaver Tradition*, 3. Refuser de boire cette eau, selon Penoukou, c'est une façon de montrer que l'affaire n'est pas résolue ou qu'on n'est pas satisfait.

leur faveur ou tout simplement pour les faire participer à la joie de la fête.⁶⁶ Ainsi, la boisson sert pour faire grandir l'esprit de partage et de fraternité entre les individus et pour améliorer leurs relations avec les dieux.

Lors des palabres, des pauses sont prévues pour partager un repas.⁶⁷ Des séances sont parfois longues et elles peuvent s'étaler sur plusieurs jours. Se nourrir pour reprendre les forces est impératif. Toutefois, le repas partagé à la fin d'une palabre revêt une dimension plus symbolique. Il consolide et exprime la « communion retrouvée » et le « pardon consommé. » Autrement dit, c'est un repas de réconciliation.⁶⁸ Si l'un des participants n'y prend pas part, cela signifie son désaveu personnel de l'étape conclusive de la palabre.⁶⁹ Cette attitude interpelle la communauté et demande un effort supplémentaire pour réexaminer à fond le vrai problème.

5.5.3 LE SYMBOLISME DE LA PLACE DU CHEF, DU PUBLIC ET DES ANCÊTRES

En Afrique, le respect du chef et des aînés est une réalité évidente. Pour siéger dans les palabres, le chef a le choix entre deux endroits différents mais de significations complémentaires. Il peut être entouré par ses proches collaborateurs à la jointure de la ligne du cercle familial, ce qui signifie qu'il est le point central vers lequel tout converge. La communauté réunie autour de lui forme un seul et unique corps. En d'autres circonstances, il s'assied un peu à l'écart, choix qui atteste son droit de regard sur la communauté et sur les décisions de la palabre. Il en est le seul garant et l'unique protecteur. Quant aux participants, ils n'ont pas de place spécifique. Ils se mettent les uns à côté des autres, sans se disperser. C'est une manière de symboliser la proximité et le lien qui les caractérisent en tant que membres d'une seule famille préoccupés par les questions à l'ordre du jour.⁷⁰ Tout observateur attentif remarquera que l'autorité du chef est affirmée par le choix du lieu de son siège. À part ses conseillers et les personnes influentes qui doivent être à ses côtés, les autres participants, sans se disperser, prennent place selon leur ordre d'arrivée et selon leur choix sans aucun autre protocole. Cette organisation facilite le déroulement du débat et concourt à une bonne coordination.

Un autre élément non moins important concerne la place et le rôle des ancêtres. Étant vénérés, il serait impensable qu'ils soient exclus ou absents d'une institution aussi vitale qu'est la palabre africaine. Inclus au monde spirituel et transcendantal, source de sagesse, ils sont convoqués et ils participent invisiblement au débat. Ils sont en communion avec les

⁶⁶ Bebey, *Agatha Moudio's Son*, 45-51 ; Vignigbe, "La palabre en Afrique traditionnelle sudsaharienne," 147-148.

⁶⁷ Vignigbe, "La palabre en Afrique traditionnelle sudsaharienne," 149.

⁶⁸ Eboussi-Boulaga, *Les conférences nationales en Afrique noire*, 155 ; Vignigbe, "La palabre en Afrique traditionnelle sudsaharienne," 149.

⁶⁹ Eboussi-Boulaga, *Les conférences nationales en Afrique noire*, 155.

⁷⁰ Bebey, *Agatha Moudio's Son*, 42 ; Ngila, "L'usage symbolique de l'habillement dans la palabre Bolia au Zaïre," 123-125 ; Vignigbe, "La palabre en Afrique traditionnelle sudsaharienne," 142-144. Chez les Bolia au Zaïre, d'après Ngila, il y a une habitude de se réunir en hangar pour les palabres. Le vieillard du quartier, le chef de village et le grand chef des Bolia disposent chacun de son hangar et un lit respectif pour chacun où ils siègent lors d'une palabre. Le reste des participants doivent s'asseoir sur les troncs d'arbre. Une telle organisation montre une différence reconnue au niveau du statut social et permet de voir la distance sociale séparant le grand chef de ses sujets.

vivants sur le lieu de la palabre.⁷¹ Ils font donc partie intégrante de la famille et de la communauté africaine. À ce titre, ils sont conviés à l'événement au même titre que les autres membres. La tradition estime qu'ils inspirent les orateurs, du fait de leur sagesse. De ce point de vue, une erreur grave serait de ne pas profiter de cette assistance en les excluant.

5.6 LES CONFÉRENCES NATIONALES : QUELLE RELATION AVEC LA PALABRE AFRICAINE ?

Durant la dernière décennie du 20^{ème} siècle, les conférences nationales ont fait l'objet de nombreux échos en Afrique. Plusieurs auteurs les comparent à la palabre africaine ou tout simplement en établissent une relation.⁷² Trente ans après les indépendances, la société africaine s'est retrouvée en crise dans presque tous les domaines et certains pays décidèrent de faire recours à ces conférences. Toutefois, cette nouvelle tempête n'est pas forcément à dissocier de l'évolution générale de la politique internationale. Sans être trop naïf ni spécialiste dans ce domaine, il faut reconnaître que les politiques des partis uniques ont été parfois encouragées ici et là en Afrique dès le début des indépendances pour contrecarrer le communisme. Vers les années 1989-1991, la force du bloc communiste s'effondre. Le scénario politique est désormais favorable à la promotion du multipartisme comme nouvelle forme de démocratie. Les conférences nationales s'inscrivent dans ce contexte.⁷³ Dès lors, au moins deux questions peuvent se poser à leur endroit. Pour ceux qui les associent à la palabre africaine, est-ce réellement un retour à cette ancienne tradition africaine ? Pour ceux qui doutent de cette option, que peuvent-ils dire de la bonne volonté de la recherche du consensus et de la reconstruction du tissu social qui ont caractérisé le processus ? Pour tenter de répondre à ces questions pertinentes, nous allons revisiter ces conférences en les situant dans l'espace et dans le temps, en évoquant leur durée au regard de leur coût et de leur résultat, en explorant l'entrée et l'évolution de cette expression dans le vocabulaire politique, en soulignant leur dimension religieuse et en précisant leur finalité. Cette réflexion nous permettra d'évaluer l'opportunité de les mettre en parallèle avec la palabre africaine.

5.6.1 QUELQUES PRÉCISIONS D'ORDRE SPATIO-TEMPOREL

Au plan politique en Afrique, les conférences nationales ont été une expérience impressionnante dans la zone francophone. À part le Congo-Kinshasa, autrefois colonisé par la Belgique, les autres pays qui ont connu ce renouveau sont principalement des anciennes colonies françaises. Leur liste inclut le Bénin, le Tchad, le Togo, le Mali, le Gabon, le Niger

⁷¹ Bebey, *Agatha Moudio's Son*, 42 ; Vignigbe, "La palabre en Afrique traditionnelle sudsaharienne," 144 ; Penoukou, *The African Palaver Tradition*, 12. Quand Mbenda, dans le roman de Bebey, fut invité à l'assemblée des anciens, il lui est annoncé d'abord que l'esprit de son père est avec eux pour insinuer qu'ils ne vont rien faire qui puisse aller contre la volonté de leur frère qui a rejoint les ancêtres.

⁷² Voir, entre autres, Eboussi-Boulaga, *Les conférences nationales en Afrique noire*, 7, 154-156 ; Robert Buijtenhuijs, *La conférence nationale souveraine du Tchad. Un essai d'histoire immédiate* (Paris: Karthala, 1993), 198-199 ; Godé Iwele, *Mgr Monsengwo. Acteur et témoin de l'histoire* (Louvain-La-Neuve: Duculot, 1995), 146-148 ; Nyeme Tese, "Eglise famille, une chance pour l'Afrique," dans *Eglise famille, Eglise fraternité. Perspectives post-synodales. Actes de la XX^e semaine théologique de Kinshasa du 26 novembre au 2 décembre 1995*, édés., Facultés Catholiques de Kinshasa (Kinshasa: Facultés Catholiques de Kinshasa, 1997), 382 ; Kembe, "Tel lieu, telle catéchèse," 84-85.

⁷³ Jean-François Bayart, Achille Mbembe et Comi Toulabor, *Le politique par le bas en Afrique noire. Contributions à une problématique de la démocratie* (Paris: Karthala, 1992), 16-17. Voir aussi Jean-Serge Massamba-Makoumbou, *Congo-Brazzaville: Conflits et politique de la mémoire* (Paris: L'Harmattan, 2011), 49-51.

et le Congo-Brazzaville. Ce mouvement s'est développé de l'Ouest vers le Centre et du Sahel vers la zone des Forêts équatoriales. De cette aire géographique, il faut expressément exclure les pays où la vie politique est sous influences anglo-saxonne et portugaise même si trois nations de cette catégorie ont exprimé le besoin et le désir d'organiser une conférence nationale sans pour autant y parvenir.⁷⁴ Apparemment, le rôle de la francophonie⁷⁵ dans la conception et dans la mise en pratique de ces conférences semble être non négligeable.

Quant au volet concernant le temps, ces assemblées s'échelonnent sur une période de quelques années. La première au Bénin est organisée du 19 au 28 février 1990 tandis que la dernière, au Tchad, se déroule du 15 janvier au 7 avril 1993. Entre les deux, il faut insérer celle du Gabon en 1990, celle du Congo-Brazzaville, du Togo et du Niger en 1991, celle du Zaïre (actuelle République Démocratique du Congo) en 1991-1992 et celle du Mali en 1992.⁷⁶ Concernant la durée de ces différentes conférences, elle a été d'une dizaine de jours à plus d'une année. Cela porte certains observateurs à s'interroger sur une perte de temps ou sur les dépenses exorbitantes avec, à terme, de résultats invisibles. Un survol rapide se veut apporter un jugement nuancé.

5.6.2 LA DURÉE COMPARÉE AU COÛT ET AU RÉSULTAT DES CONFÉRENCES

La conférence du Zaïre a été la plus longue avec une durée globale de quinze mois. Mais, en réalité, ses travaux se sont déroulés sur une période de huit mois et demi. Convoquée pour le 29 avril, le 10 et le 31 juillet 1991, elle ne fut ouverte que le 7 août 1991, en l'absence du chef de l'Etat. Elle sera suspendue par l'autorité à deux reprises, de septembre à décembre 1991 et de janvier à avril 1992.⁷⁷ Sans doute, cette précision sur la durée réelle des travaux ne résout pas le problème du coût financier. Sur un total de 2850 participants, tout le processus semble avoir coûté des sommes assez importantes. Le rapport intérimaire estime les dépenses

⁷⁴ Eboussi-Boulaga, *Les conférences nationales en Afrique noire*, 11-15. La référence est faite aux trois pays dont le Nigéria et le Kenya qui sont anglophones et la Guinée-Bissau qui est lusophone. Voir aussi Buijtenhuijs, *La conférence nationale souveraine du Tchad* ; Iwele, *Mgr Monsengwo. Acteur et témoin de l'histoire*, 144. Eboussi-Boulaga, Buijtenhuijs et Iwele nous renseignent respectivement sur la conférence nationale du Bénin, du Tchad et du Zaïre.

⁷⁵ Massamba-Makoumbou, *Congo-Brazzaville: Conflits et politique de la mémoire*, 50. L'idée de la pression externe sur la tenue des conférences nationales ne serait pas forcément à exclure. En effet, c'est le moment où la plupart des pays africains de la francophonie optaient pour une libéralisation économique et une ouverture démocratique. Lors de la seizième Conférence de l'organisation en 1990, François Mitterrand lui-même en tant que président de la France conditionnait l'aide au développement aux progrès de démocratisation des régimes africains.

⁷⁶ Eboussi-Boulaga, *Les conférences nationales en Afrique noire*, 12-13, 179-226 ; Buijtenhuijs, *La conférence nationale souveraine du Tchad*, 57-86 ; Iwele, *Mgr Monsengwo. Acteur et témoin de l'histoire*, 129, 155-156, 163. Remarquons et retenons les dates serrées de la tenue de ces conférences : Gabon (du 23 mars au 19 avril 1990), Congo-Brazzaville (du 25 février au 10 juin 1991), Togo (du 8 juillet au 28 août en 1991), Niger (du 29 juillet au 3 novembre 1991), Zaïre (du 7 août 1991 au 5 décembre 1992) et le Mali (du 29 juillet au 12 août 1992). On pourrait dire et croire à un événement à la mode.

⁷⁷ Iwele, *Mgr Monsengwo. Acteur et témoin de l'histoire*, 129, 155-157. Mgr Monsengwo explique les raisons de ces suspensions en évoquant un fond psychologique du président de la République et de la peur du gouvernement dirigé par Nguz a Karl'I Bond. Alors que le président se sentait marginalisé dans le processus de la conférence nationale, le premier ministre et ses ministres s'inquiétaient sur le poids de l'autorité de la conférence qui pouvait leur faire perdre les postes.

à 40 millions de dollars américains.⁷⁸ Si les résultats avaient été plus tangibles, peut-être, il aurait été plus facile de justifier la somme et la durée.

Les autres conférences nationales se sont déroulées de manière variable. Celle du Niger a duré 98 jours, sans conclusions particulières autre que de rappeler sa légitimité et d'exiger le respect entre les forces hostiles. Celle du Congo-Brazzaville a eu un coût estimé à deux milliards de francs CFA pour une durée de 105 jours avec 1100 délégués. Pour celle du Togo étalée sur 50 jours environ, quelques incidents ont été signalés, concernant notamment l'absence de la délégation gouvernementale ou sa sortie de la salle, des témoignages sur les exactions du président de la République ou encore des échos relatifs aux ministres, l'un qui demande pardon ou un autre qui pleure. Le déroulement des conférences du Mali et du Bénin a été assez rapide, la première sur une quinzaine et la deuxième sur une dizaine de jours.⁷⁹ Il s'avère donc que la durée a été variable d'un pays à l'autre et que chaque conférence nationale a été adaptée là où elle se déroulait.

Le cas du Tchad mérite une attention particulière. Initialement prévue pour un mois,⁸⁰ la conférence a duré presque trois mois. Pendant quatre semaines environ, du 15 janvier au 11 février 1993, les participants ont eu à statuer sur le texte régissant la souveraineté, à préparer le règlement intérieur et à élire les membres du bureau devant diriger les travaux. Il s'agit de tâches préliminaires qui ont occupé un mois, temps qui était imparti pour la totalité de la conférence.⁸¹ Contrairement à celle du Zaïre qui a enregistré deux suspensions, le gouvernement tchadien prolonge la séance à deux reprises. La première prolongation pour un mois, à compter du 15 février, portait la fin des travaux au 15 mars. Grâce à un nouveau budget accordé, il était même possible de continuer la tâche jusqu'au 25 mars. Or, les déclarations préliminaires ont duré jusqu'au 9 mars. Pour aborder les sujets essentiels de la conférence, il fallait prévoir du temps supplémentaire. C'est ce qui fut annoncé le 22 mars. Le président de la République avait permis de poursuivre la séance jusqu'au 6 avril.⁸² Dans cette action gouvernementale, il faut pointer la bonne volonté et le soutien à l'égard du processus.

Sans doute, la commission préparatoire n'avait pas assez mesuré toutes les tâches à accomplir en ne prévoyant qu'un seul mois. De même, il semble que les stratégies nécessaires avaient été insuffisamment réfléchies. Cette absence de cadre d'organisation en amont fait penser à du temps perdu et de l'argent gaspillé. Toutefois, il faut noter deux éléments pouvant nuancer ce jugement. En premier, il est à préciser que la langue de travail fut exclusivement le français dans toutes les conférences nationales sauf au Tchad qui a employé le français, l'arabe et le *sara*. La nécessité de traduction en ces deux dernières langues a doublé sinon

⁷⁸ Ibid., 164-165. Aux yeux de Mgr Monsengwo, ce coût n'est pas tellement effrayant en comparaison avec certaines institutions du pays qui coûtent à l'Etat dans les 120 millions de dollars américains par an avec un travail moins remarquable que celui de la conférence nationale.

⁷⁹ Eboussi-Boulaga, *Les conférences nationales en Afrique noire*, 12.

⁸⁰ Buijtenhuijs, *La conférence nationale souveraine du Tchad*, 60. Voici le calendrier qui avait été prévu pour les travaux. Du 16 au 19 janvier : Travaux préliminaires (adoption du règlement intérieur, élection du Présidium et des secrétaires) ; du 20 au 22 : Communications des délégations (ou déclarations) ; du 23 au 27 : Débats ; du 28 janvier au 12 février : Constitution et travaux des commissions, puis adoption des rapports ; du 13 au 16 février : Mise en place des organes de transition et cérémonie de clôture.

⁸¹ Ibid., 57-85. Du début jusqu'au 19 janvier, la souveraineté de la conférence nationale fut le premier élément imprévu et à être discuté. L'élection des membres du bureau ne commencera qu'au 30 janvier après une longue discussion d'environ 10 jours sur le règlement intérieur.

⁸² Ibid., 7, 59-60, 95, 111-112.

triplé le temps⁸³ mais, en même temps, a permis à la nation de suivre les débats à la radio et à la télévision. Le deuxième élément concerne les déclarations. Programmées initialement sur quelques jours, elles se sont déroulées sur un mois environ, à la grande surprise de tous. Il est vrai qu'il n'y avait eu aucune indication préalable donnée aux orateurs pour réguler le temps de parole. Il était donc impossible à la coordination d'interrompre les interventions au milieu de l'exercice sans être taxé de favoritisme dans l'octroi de la parole. Ainsi, à côté de déclarations remarquables, il y eut des déclarations de routine parfois ennuyeuses et répétitives jusqu'au 9 mars.⁸⁴ Le temps requis pour les débats et les travaux en commissions, a nécessité une seconde prolongation, soit jusqu'au 7 avril.⁸⁵ Outre le temps consommé, la conférence a exigé de lourds moyens financiers en raison, notamment, du nombre de participants qui a été de 856 environ.⁸⁶ Il a donc fallu trouver de grosses sommes d'argent.⁸⁷ Toutefois, le président de la République lui-même comme certains participants estimaient que la paix n'a pas de prix⁸⁸ ni en argent ni en durée. Aussi, il paraît inopportun de considérer ce temps perdu car il était difficile de convaincre les gens à renoncer encore « au droit à la parole » finalement retrouvé après une longue période de silence frustrant.⁸⁹ Grâce à la patience et aux sacrifices de tous les intervenants, les travaux ont pu être conduits à terme.

D'un pays à l'autre, l'expérience des conférences nationales a été différente. Selon la spécificité de chacun, durée, coût et résultats n'ont pas été identiques. Parfois, l'allure de revendication donnait l'impression que c'était la seule voie de salut du continent. Illusion ou naïveté, peut-être, diront certains. À juste titre, il faut admettre que ces conférences n'ont été ni une « panacée, » ni une baguette magique, ni une « recette miracle » face aux problèmes de la crise sociopolitique de l'Afrique. Elles n'ont pas toujours su mesurer l'ampleur de la tâche et elles n'ont pas été capables de guérir tous les maux.⁹⁰ Néanmoins, avec une contribution modeste et un succès « mitigé, » elles ont rendu possible une « relecture de l'histoire africaine. »⁹¹ Il reviendra à l'histoire d'en juger et d'en faire un bilan de façon plus minutieuse. De notre côté, tournons-nous vers l'expression elle-même pour explorer son apparition et son évolution terminologique.

⁸³ Ibid., 58, 195.

⁸⁴ Ibid., 98-111.

⁸⁵ Ibid., 7, 114.

⁸⁶ Ibid., 45-56. Le chiffre de 856 est le fruit de l'inventaire réalisé par l'auteur. La répartition est faite de la manière suivante : Les pouvoirs publics (116), les partis politiques et les organisations politico-militaires (256), les associations de défense des droits de l'homme et les organisations de la jeunesse (31), les associations socioprofessionnelles, culturelles et humanitaires (99), les représentants de la population (168), les représentants des cultes (8), les personnalités ressources (144), le comité des sages (7) et les 27 directeurs des sociétés d'Etat et sociétés mixtes. Les propositions de la commission préparatoire sont parfois contradictoires à propos du nombre exact des participants. Tantôt, on parle de 1247 et parfois de 1097. Quant aux subdivisions, il y a lieu de penser à une manipulation dans la terminologie pour cacher la réalité de la provenance des représentants. En pratique, par exemple, il n'est pas facile de trouver les critères permettant de distinguer les représentants de la population et ceux exerçant les pouvoirs publics.

⁸⁷ Ibid., 95, 112, 195. La question du budget et celle des dépenses ne sont pas du tout claires. Le budget initial de 5 milliards de francs CFA est évoqué, ensuite un nouveau budget de 300 000 000 Francs CFA et, à la fin, le coût de la conférence est estimé à plus d'un milliard de francs CFA. Au 1^{er} janvier 1994, un franc CFA (Communautés Financières d'Afrique) équivalait 0,01 ancien franc français. Un Euro est approximativement 6,5 francs français.

⁸⁸ Ibid., 195.

⁸⁹ Ibid., 111.

⁹⁰ Eboussi-Boulaga, *Les conférences nationales en Afrique noire*, 15.

⁹¹ Iwele, *Mgr Monsengwo. Acteur et témoin de l'histoire*, 12.

5.6.3 APPARITION ET ÉVOLUTION TERMINOLOGIQUE DE L'EXPRESSION

L'expression de conférence nationale est apparue en Afrique vers la fin de l'année 1989. Trois pays au moins nous éclairent sur son évolution terminologique. Étant en pleine crise à ce moment précis de son histoire, le Bénin occupe la première place. Les caisses de l'Etat sont presque vides et les grèves grondent de partout. C'est l'heure de la répression et des arrestations sommaires. La pression se fait sentir à l'intérieur comme à l'extérieur. L'arrêt des exactions, l'amnistie et le multipartisme sont exigés. Les 6 et 7 décembre 1989, une session de haut niveau est organisée par l'Etat. L'une de ses décisions fut de programmer, dans les premiers mois de l'année suivante, une conférence nationale. Celle-ci est conçue pour « toutes les forces vives du pays » issues de toutes les couches sociales et des différentes sensibilités politiques dans leur diversité.⁹² Ainsi, l'expression entre solennellement et publiquement en usage. Cependant, cette idée n'était pas nouvelle dans la pensée et dans l'agir du président Mathieu Kérékou. Celui-ci avait été l'initiateur d'une conférence des cadres pendant dix jours en 1979 pour un débat dont les résultats n'ont eu rien, malheureusement, de spectaculaire. Dans la situation précaire du pays, dix ans après, il opta pour la formule de la conférence nationale comme une voie de sortie. Pour ce choix, il est considéré comme le père de l'expression. Le qualificatif « souveraine, » par contre, ne vient pas de lui. Il viendra plus tard comme proposition d'un médecin lors des assises de la conférence au moment des discussions sur le règlement d'ordre intérieur. C'est à partir de ce temps que la souveraineté et la suprématie des décisions de la conférence sont proclamées. Et lors de la cérémonie conclusive, le même président est tenu à affirmer son engagement à mettre en pratique les décisions « de la conférence nationale des forces vives de la nation. »⁹³ La simple « conférence nationale » née de celle des cadres, est devenue la « conférence nationale souveraine » ou encore celle des « forces vives de la nation, » ces deux dernières expressions étant substituables. Toujours est-il que l'implication du président Kérékou est indéniable à tous les échelons du processus.

Au Zaïre, l'expression a connu une évolution différente. Son idée apparaît vers avril 1990 au cours du processus de démocratisation. La Conférence épiscopale des évêques catholiques la met en exergue tel qu'il ressort de ses trois déclarations.⁹⁴ Dans le premier document, daté du 16 juin 1990, les évêques jugent opportun de mettre fin au système politique qui prend toutes les décisions de façon unilatérale. Par conséquent, précisent-ils, il convient d'entreprendre une démarche privilégiant le chemin de la vérité, du dialogue, du consensus national, du respect de la liberté et de la dignité humaine. Le souhait est donc un cadre plus élargi ou un forum regroupant les diverses couches sociales en vue de déterminer de nouvelles orientations pour la société. En septembre de la même année, l'épiscopat évoque le besoin incontournable d'une recherche commune d'un consensus national avant de faire ressortir publiquement l'expression qui nous intéresse ici. De fait, dans leur déclaration de février 1991, il parle du « consensus national » en termes de « conférence nationale » ou

⁹² Eboussi-Boulaga, *Les conférences nationales en Afrique noire*, 59-61.

⁹³ Ibid., 66-67, 72, 82.

⁹⁴ Iwele, *Mgr Monsengwo. Acteur et témoin de l'histoire*, 141-142. Par ordre chronologique, les trois déclarations sont respectivement intitulées « Tous appelés à bâtir la Nation, » « Libérés de toute peur au service de la Nation » et « Libérer la démocratie. » Nous en faisons référence, dans ce paragraphe, à partir de notre auteur qui en donne l'essentiel sur le développement de l'expression.

d'une table ronde qui doit se garder d'être une affaire exclusivement réservée aux seuls politiciens.⁹⁵ Ainsi, pour les évêques du Zaïre, le consensus national est fondamental et il doit être recherché dans le dialogue autour d'une table. Corrélativement, ce forum est considéré comme une assemblée du peuple formée par des représentants des forces vives de la nation. À noter que, jusque là, la souveraineté n'est pas encore abordée. Elle sera discutée et proclamée le 5 mai 1992, soit environ neuf mois après le début de la conférence nationale.⁹⁶ Consensus national, conférence nationale ou table ronde, assemblée du peuple regroupant les délégués des forces vives de la nation ou encore conférence nationale souveraine illustrent l'évolution terminologique pour le Zaïre.

Pour la République du Tchad, c'est un autre scénario. La conférence nationale est étroitement liée à la démarche du nouveau président, Idriss Déby, arrivé à la tête de l'Etat en décembre 1990, après une longue guerre militaire. Le 4 mars 1991, lors du discours de son investiture, il annonce la tenue de la conférence nationale en mai 1992 avec un objectif principal qui est la préparation de la Constitution. En octobre 1991, il précise que la grande assemblée en vue devra être souveraine. Un mois plus tard, le 22 novembre, devant une foule de journalistes à Paris, il annonce que cette conférence tchadienne souveraine sera à concevoir de façon « originale » afin de tenir compte des particularités du pays récemment sorti d'une guerre d'une trentaine d'années. Certains supputent qu'il a été conseillé par un expatrié, de suivre le modèle du Gabon où la ligne directrice avait consisté à sauvegarder les fondements et les acquis du pouvoir en place. Bien que la souveraineté ait été affirmée à plusieurs reprises et même explicitée lors du discours d'ouverture de la conférence du 15 janvier 1993, elle sera le premier sujet discuté dès le 2^{ème} jour. Autre que la parole du président, il n'y avait aucun élément juridique pour l'avaliser. Ce n'est qu'après un débat de quatre jours, du 16 au 19 janvier, qu'un texte fut voté à ce propos.⁹⁷ Dès le début du processus, le président Déby s'exprima sur la conférence nationale et sa souveraineté mais nuancant ce deuxième terme. Le concept « original » aurait été utilisé pour éviter de questionner les institutions politiques existantes, encore jeunes, ce qui signifie une souveraineté bien encadrée et limitée. De fait, la conférence n'a pas cherché à dissoudre totalement « l'ordre établi » et elle « ne s'est pas arrogée tous les pouvoirs. »⁹⁸ Le grand mérite du président est d'avoir tenu sa parole. Il a annoncé le processus de la conférence dès ses premiers mois de pouvoir et l'a soutenu tout au long du débat en acceptant la prolongation de sa durée et la flexibilité du budget.

Comparativement, les trois pays présentés montrent assez clairement l'évolution et la pluralité de sens des conférences nationales. Au Bénin et au Tchad, le rôle des présidents de la République a été déterminant. Ils sont à l'origine de l'idée et ils ont accompagné tout le processus. Au Zaïre, par contre, la plus grande détermination est venue du côté de l'épiscopat catholique. Le pouvoir en place semblait être contre la démarche et a cherché à la ralentir avec la suspension des travaux à deux reprises.

Même si l'expérience est différente d'un pays à un autre, une chose est sûre et demeure inscrite dans l'histoire politique du continent. Trente ans après les indépendances,

⁹⁵ Ibid. Voir spécifiquement le paragraphe no 22 pour la première déclaration, no 11 pour la deuxième et le no 10 pour la troisième.

⁹⁶ Ibid., 134-135.

⁹⁷ Buijtenhuijs, *La conférence nationale souveraine du Tchad*, 15-17, 40-41, 60-62.

⁹⁸ Ibid., 197.

une crise sociopolitique a occasionné le surgissement des conférences nationales souveraines. Comme l'un des textes le précise pour le Togo, ce forum national se conçoit comme « un haut lieu de dialogue, de concertation et de prise de décisions sur toutes les questions d'intérêt national » avec la mission principale de « redéfinir les valeurs fondamentales de la Nation et de créer les conditions d'un consensus national en vue de l'instauration d'un Etat de Droit et d'une démocratie pluraliste, conditions nécessaires à un développement harmonieux » du pays.⁹⁹ Comme expression, la conférence nationale n'enregistre aucune équivoque, ce qui n'est pas le cas quand il s'agit de sa souveraineté. En dernière analyse, force est de constater que la terminologie et la compréhension ont évolué pour s'adapter à la spécificité de chaque pays.

5.6.4 UNE MARQUE À DIMENSION RELIGIEUSE DANS LES CONFÉRENCES NATIONALES

Dans la démarche des conférences nationales, il faut mentionner la dimension religieuse. Celle-ci s'observe surtout dans le choix de leurs présidents et dans l'engagement de l'Eglise pour leur réussite. Les évêques catholiques ont dirigé celle du Bénin, du Zaïre, du Togo, du Gabon et du Congo.¹⁰⁰ À ce propos, Eboussi-Boulaga parle de l'ironie des choses pour ce qui est du Bénin et du Congo dans la mesure où l'on croirait assister aux obsèques du marxisme mourant. Dans ces deux pays, estime-t-il, la prière n'a jamais été autant fervente qu'au temps des conférences nationales. En y ajoutant les prédications sur les thèmes de la réconciliation, de la repentance et du pardon, l'Eglise a largement contribué à apaiser les tensions et à prévenir les débordements. Ce rôle capital émerveille ceux qui l'avaient rangée dans le panier des serviteurs fidèles du monde capitaliste occidental et qui, en même temps, ne voyaient en elle que l'opium du peuple. Voilà, maintenant, que la religion n'est plus tenue à rester dans sa résidence surveillée à la sacristie, la demeure naturelle, que lui avait assigné le laïcisme.¹⁰¹ Ainsi, l'Eglise récupère sa crédibilité dans la société et elle contribue à la reconstruction.

Dans d'autres pays, comme le Tchad et le Niger, l'Eglise a été absente dans la direction des conférences nationales souveraines, mais la sensibilité religieuse était présente. Il est vrai qu'au Tchad la religion était quelque peu en retrait, partiellement en raison de la composition multiconfessionnelle de la société. Ce semblant d'absence a été regretté par un participant qui aurait aimé voir débiter les travaux de la conférence par une demande de bénédiction d'Allah le miséricordieux. Par contre, un autre intervenant comparait la conférence à la « messe de la réconciliation. » Ces exemples démontrent que le caractère du religieux fut l'un des éléments marquant les esprits.¹⁰² Certes, l'essentiel pour l'Eglise n'était pas de diriger ou d'imposer ses opinions religieuses mais d'apporter sa contribution à un

⁹⁹ Eboussi-Boulaga, *Les conférences nationales en Afrique noire*, 138, 211. Cette définition, qui serait certainement applicable aux différentes autres conférences, vient de l'Acte no. 1 du 16 juillet 1991 de la conférence nationale du Togo. Notre auteur a pris le soin de mettre ce document en annexe. Voir à ce propos les pages 211-213.

¹⁰⁰ Ibid., 43, 71, 210, 213 ; Buijtenhuijs, *La conférence nationale souveraine du Tchad*, 71-72 ; Iwele, *Mgr Monsengwo. Acteur et témoin de l'histoire*, 143 ; Bidima, *La palabre. Une juridiction de la parole*, 66. Ces évêques sont Isidore de Souza pour le Bénin, Laurent Monsengwo pour le Zaïre, Fanoko Philippe Kpodzro pour le Togo, Basile Mvé Engone pour le Gabon et Ernest Kombo pour le Congo.

¹⁰¹ Eboussi-Boulaga, *Les conférences nationales en Afrique noire*, 43, 50-51. Voir aussi Buijtenhuijs, *La conférence nationale souveraine du Tchad*, 195-196.

¹⁰² Buijtenhuijs, *La conférence nationale souveraine du Tchad*, 196.

moment crucial de la crise des institutions en Afrique et de chercher, avec les autres forces vives des nations, à reconstruire le tissu social. Elle a agi à la manière du levain dans la pâte pour le bien de la société. Et il ne faut pas perdre de vue que les conférences nationales souveraines avaient pour objet la recherche du consensus national indispensable pour une gestion saine de la vie publique et pour la garantie des droits fondamentaux de la personne humaine. Une telle assertion invite à donner des précisions pour ce qui est de leur finalité.

5.6.5 OBJECTIF ET FINALITÉ DES CONFÉRENCES NATIONALES

L'idée des conférences nationales est née dans un contexte de crise. Non seulement les institutions étatiques semblaient être en panne, mais aussi elles perdaient progressivement la légitimité et la légalité. Les termes de délinquance et de déconstruction des Etats ont été prononcés.¹⁰³ Avec les conférences, il fallait redéfinir les valeurs fondamentales des nations, mettre en place les bases solides d'un consensus national et les conditions susceptibles de favoriser l'avènement des Etats de droit. Ainsi, elles visaient la réconciliation de la société avec la restauration d'un climat de confiance et de crédibilité. Ce travail laborieux devait exiger un esprit de dialogue et de concertation,¹⁰⁴ le but étant de « fonder la liberté comme mode de vie. »¹⁰⁵ Certes, les inquiétudes n'étaient pas absentes. Si les conférences nationales étaient animées par la volonté de redresser la situation, il ne faut pas exclure le sentiment de peur pour les tenants du pouvoir ou celui de vengeance pour les opposants du moment.

Pour une société apparemment désorientée et sans confiance dans ses dirigeants, les conférences nationales se présentaient comme une voie de salut capable de restaurer la dignité de la personne humaine et de rétablir l'équilibre social. Elles se révélaient être un chemin obligé pour une population ne voulant plus laisser la gestion des affaires de l'Etat et la définition des orientations de la société aux seuls cadres de la politique et à leurs techniciens. Toutes les couches sociales devaient être impliquées dans le processus d'une grande rencontre, démarche similaire à la palabre africaine, pour discuter les voies de la démocratie et les solutions pour résoudre la crise.¹⁰⁶ Ceci nous amène à examiner les relations éventuelles entre ces conférences et ladite tradition de la palabre.

5.6.6 LES CONFÉRENCES NATIONALES EN RAPPORT AVEC LA PALABRE AFRICAINE

Eboussi-Boulaga, enthousiaste pour comparer les deux institutions, estime que « les grands paradigmes de la conférence nationale africaine sont à coup sûr la thérapie et la palabre, » ce qui constitue « un rituel de restauration. » Ces paradigmes mettent en mouvement un scénario d'« instauration originel à rebours, à partir de la dissolution des choses, du chaos terminal. » C'est donc un retour aux sources et aux origines pour un nouveau commencement après un moment de destruction et d'égarement. Il poursuit en précisant que la conférence nationale est une autre forme ou une reprise de la palabre africaine qui, en d'autres termes, se définit comme une « logothérapie, » soucieuse de rétablir l'harmonie et l'unité. Au lieu de l'exclusion ou du rejet, elle est en somme marquée par l'esprit de

¹⁰³ Eboussi-Boulaga, *Les conférences nationales en Afrique noire*, 139 ; Bayart, Mbembe et Toulabor, *Le politique par le bas en Afrique noire*, 17.

¹⁰⁴ Eboussi-Boulaga, *Les conférences nationales en Afrique noire*, 139-140, 211.

¹⁰⁵ Ibid., 146.

¹⁰⁶ Tese, "Eglise famille, une chance pour l'Afrique," 382.

l'unanimité et de la réintégration.¹⁰⁷ Ce parallélisme que l'auteur établit entre la conférence nationale et la palabre africaine est compréhensible dans la mesure où il ferait référence à une rencontre organisée suite à un conflit. Dans cette perspective, une telle conférence serait comparable à une palabre de type agonistique.

Néanmoins, nous pensons que la description faite par cet auteur est peut-être idéaliste surtout au regard de l'ensemble des conférences nationales organisées en Afrique. Buijtenhuijs est aussi de cet avis. Pour lui, Boulaga est juste jusqu'à un certain niveau surtout en considérant le cas du Bénin et il fait bien de montrer l'idéal vers lequel il fallait tendre. En réalité, le résultat est resté modeste. Le cas du Tchad illustre bel et bien ce point de vue. Il est vrai, dans ce pays, il y a eu consensus et l'accord a été trouvé après un temps de discussion, sur certains points. Toutefois, cette issue n'a pas été systématique. Souvent, il a fallu recourir aux votes ou aux élections, parfois dans une ambiance très tendue, culture inconnue des palabres. Il arrivait que le consensus soit obtenu non au terme d'un débat mais en raison du manque de temps en fin de travaux. Par ailleurs, certains délégués s'excluaient mutuellement au sein des groupes, ce qui mettait en cause le principe de la réintégration. Eu égard à ces réalités internes, il serait inopportun d'idéaliser le processus des conférences nationales.¹⁰⁸ Ceci est particulièrement vrai pour le Zaïre, là où plusieurs personnes, à commencer par le chef de l'Etat, ont estimé que la conférence nationale souveraine, n'ayant pas atteint ses objectifs, n'a fait qu'accoucher d'une souris. Même si Monsengwo réplique en faisant croire que ce jugement vient des gens qui l'ont partiellement suivi et qui ne sont pas en bonne position d'en juger,¹⁰⁹ il est impensable que la haute autorité du pays soit dans cette catégorie. C'est dire que les attentes des uns et des autres n'étaient pas les mêmes. Dans ces conditions, le consensus et l'unanimité ne sont pas évidents et encore moins la réintégration de toutes les forces vives de la nation et de leurs opinions.

Concrètement, il y a des indices clairs et suffisants permettant d'établir une relation de similitude et d'autres encore pour montrer un niveau de différence entre les conférences nationales et les palabres africaines. Nous notions déjà que ces conférences sont, en quelque sorte, comparables aux palabres agonistiques. Or, une palabre de cette catégorie est convoquée par le chef qui assiste aux débats coordonnés par un modérateur. C'est ce même chef qui prend la parole en dernier pour faire la synthèse et communiquer les décisions ou la nouvelle attitude à adopter. La convocation des conférences nationales souveraines relevait de la responsabilité des chefs d'Etat. Ces derniers ont été présents pour l'ouverture et la clôture solennelles dans certains pays comme au Bénin et au Tchad allant même plus loin en acceptant les conclusions. Au Zaïre, le président n'a pas jugé opportun de faire un déplacement pour cet exercice et il s'est montré insatisfait des résultats. Partout, ces

¹⁰⁷ Eboussi-Boulaga, *Les conférences nationales en Afrique noire*, 151, 154. Voir aussi Buijtenhuijs, *La conférence nationale souveraine du Tchad*, 198-199.

¹⁰⁸ Buijtenhuijs, *La conférence nationale souveraine du Tchad*, 199. Par ailleurs, l'auteur fait des observations pertinentes tout au long du livre. Dans le premier chapitre consacré à « la fête de la démocratie, » par exemple, il montre la problématique du vote sur le texte en rapport avec la souveraineté, sur le règlement intérieur et sur la composition des membres du Présidium. La dernière section du cinquième chapitre fait état d'un travail marathon sur le cahier des charges du Conseil Supérieur de Transition et sur l'élection de ses membres. Le manque de temps a ouvert une brèche au système du « couper-coller » conduisant à des contradictions internes. Au troisième chapitre qui traite des « clivages et tensions, » il note les tensions entre les jeunes et les vieux, entre les hommes et les femmes, entre les délégués des partis politiques et d'autres membres.

¹⁰⁹ Iwele, *Mgr Monsengwo. Acteur et témoin de l'histoire*, 149.

conférences ont été dirigées par des intermédiaires, en l'absence physique des présidents. Force est de constater aussi que l'autorité du chef a été mise en cause, ce qui est impensable dans les palabres africaines. Alors que les membres de toute une communauté sont libres de venir et de prendre part aux débats d'une palabre, tenue dans un lieu symbolique, ce ne sont que des délégués qui se sont retrouvés en conférences pour discuter, parfois avec un temps limité de parole. Au Zaïre comme au Tchad, le palais du peuple fut un endroit hautement symbolique pour ces assemblées. Partout, il y a eu unité sur l'objectif, à savoir le consensus pour rétablir l'ordre et la bonne marche de la société. Quant aux issues, il y a eu une grande divergence. À la fin de la séance d'une palabre, la conclusion consensuelle est acceptée par toute la communauté. Une décision de la continuer ultérieurement s'impose si l'accord n'est pas atteint. Dans ce dernier cas, le processus doit recommencer pour arriver à un consensus final. Une issue heureuse de la palabre est couronnée par un repas partagé au cours d'une cérémonie organisée à cet effet pour marquer la communion et la réconciliation. Pour les conférences nationales, cette étape semble avoir manqué.

En somme, il est possible de prolonger la liste des points de rapprochement ou de divergence entre les palabres africaines et les conférences nationales compte tenu de la particularité des circonstances et de la spécificité de chaque pays. En toute rigueur, il est évident qu'une rencontre pour les gens d'un seul village ne peut pas se tenir dans les mêmes conditions qu'une conférence pour une nation. Le contact humain n'est pas le même. Il faut aussi ajouter l'influence de la politique internationale et du financement du monde externe, ce qui complique la comparaison. En termes simples, le rapport entre les deux formes d'assemblées n'est ni à nier ni à trop idéaliser.

CONCLUSION SYNTHÉTIQUE

La palabre africaine est une institution traditionnellement reconnue pour son efficacité dans la gestion des affaires vitales de la société. Bien qu'elle soit une réalité hautement significative du domaine de la parole et à caractère dialogal, elle est parfois incomprise et/ou méprisée par des sensibilités non averties de son fonctionnement. C'est un patrimoine considérable dans la mesure où elle embrasse tous les aspects de la vie tant au plan individuel que communautaire. Ainsi distingue-t-on les palabres agonistiques qui interviennent en cas des conflits, les palabres iréniques qui se tiennent essentiellement pour célébrer les événements heureux au sein d'une communauté et les palabres courantes qui sont spontanées offrant un cadre pour échanger des nouvelles sur différents sujets de la vie quotidienne.

De ce point de vue, tout malaise ou tout événement en rapport avec la vie dans la société africaine constitue une raison suffisante pour la tenue d'une palabre. Celle-ci devient une affaire de chaque membre de la communauté concernée et se tient dans un lieu hautement symbolique dont le choix reste fondamentalement une prérogative du chef qui en détermine le jour et l'heure, exception faite aux palabres courantes. Quant à la durée, il faut admettre qu'elle est élastique et qu'elle ne dépend de personne. Seules la nature et la complexité de l'affaire sont déterminantes. Pour ce qui est du déroulement et de la structure, il est à retenir qu'une palabre agonistique ou irénique connaît un moment d'annonce ou de convocation faite par le chef, un temps de discussion ou de débat coordonné par le modérateur au nom du chef et une étape conclusive. C'est tout un art de la parole ou de l'expression orale qui exige de la discipline, de l'écoute et un esprit synthétique facilitant le vivre-ensemble.

Toute palabre vise à renforcer les liens des membres de la communauté et à reconstruire le tissu social. D'une aire géographique à une autre, la pratique peut enregistrer des particularités liées aux habitudes des régions. Mais, en général, l'objectif principal de sauvegarder l'unité et la cohésion sociales est partout identique. Le consensus et l'unanimité communautaires constituent des piliers moteurs du système et les débats s'efforcent toujours de converger vers cet horizon.

Les palabres assurent une fonction judiciaire, législative et disciplinaire ou de gardien de la tradition, en sachant qu'il y a une tendance à privilégier les palabres agonistiques. Bien que la finalité ultime soit l'harmonie et la cohésion sociales, l'idée de punition n'est pas absente. Pour une communauté qui veut renforcer ses liens sociaux et vivre en harmonie, il est normal de rétablir les membres dans leurs droits et de faire recours à une pédagogie didactique afin de dissuader les déstabilisateurs potentiels de cet équilibre. Toutefois, il faut regretter la tendance actuelle, abusant la tradition de la palabre, qui consiste à envisager les sanctions hors de ce cadre et qui insiste sur les peines à infliger au détriment de la cohésion sociale. Cette attitude peut parfois apparaître comme une forme de vengeance surtout quand on se situe par exemple dans un contexte de l'après guerre ou encore de la crise politique comme celle du temps des conférences nationales. Dans ces circonstances, les palabres iréniques et courantes sont découragées sous l'effet de la peur politique. Cela équivaut à oublier que la finalité ultime de la palabre africaine est traditionnellement l'harmonie et la cohésion sociales. C'est une façon d'ignorer que le contact humain, l'échange, la discussion, le dialogue, la recherche du consensus et de la réconciliation sont des voies sûres pour la reconstruction du tissu social.

CONCLUSION PARTIELLE

L'objectif de cette deuxième partie était de redécouvrir le patrimoine africain susceptible de contribuer à la reconstruction du tissu social et d'inspirer la démarche de l'Eglise famille de Dieu. Nous avons envisagé la tâche en deux chapitres traitant la tradition synodale et la palabre africaine, deux anciennes institutions complémentaires. À présent, il est important de revenir brièvement sur ses principaux résultats.

La tradition synodale est une réalité des premiers siècles du Christianisme en Afrique. Elle fut florissante en Afrique du Nord et en Egypte. Son secours a été déterminant quant à la protection de l'identité chrétienne pour une Eglise confrontée aux problèmes à caractère pastoral, disciplinaire et doctrinal de l'époque. En considérant son impact et sa finalité, le constat est que le souci de l'universalité fut prédominant. Cet aspect est confirmé par la coutume de l'envoi des lettres synodales aux Eglises sœurs qui, en retour, sont indirectement invitées à reconnaître les décisions synodales comme signe de communion. Pour ce dernier volet, pourtant, il faut admettre que l'Eglise de Rome et celle de l'Afrique n'ont pas toujours été au même diapason. Leurs divergences ont rendu leurs relations parfois difficiles, voire frustrantes. Toutefois, nous avons constaté que dans sa tradition synodale, l'Eglise d'Afrique fut généralement guidée par l'esprit de consensus, d'unité, de communion et de collégialité.

La palabre africaine est apparue comme un patrimoine considérable, mais pas toujours apprécié à sa juste valeur. Elle est du domaine de l'expression orale et du génie de la sagesse des ancêtres. Dans un monde moderne influencé par la tradition écrite et la systématisation, cette réalité tend à être négligée et à occuper une place secondaire dans la gestion des affaires communautaires. Cependant, cette institution n'a perdu ni sa pertinence, ni son efficacité au bénéfice de la société. Nous l'avons démontré en examinant la classification des palabres connues en Afrique et en explicitant leurs aspects pratiques. En faisant ressortir ses trois catégories, nous avons noté que chaque palabre est une affaire de toute la communauté. Tout malaise, tout événement de joie et toute nouvelle sont susceptibles de la provoquer. Ainsi, il existe des palabres agonistiques, iréniques et courantes. Leur déroulement, leur structure, leur durée et leur lieu de rendez-vous dépendent de ce classement et des sujets à l'ordre du jour. Comme contribution à la vie de la société, la palabre cherche avant tout l'harmonie et la cohésion sociales. Sans nier les limites et les difficultés liées à toute institution humaine, tout débat au sein d'une palabre converge vers le consensus, l'unanimité et le renforcement des liens sociaux, ce qui n'exclut pas la possibilité des sanctions. Celles-ci s'inscrivent dans le cadre général de la pédagogie et de la démarche à caractère thérapeutique et didactique de la palabre dans un symbolisme significatif. Eu égard à la politique du continent vers la fin du 20^{ème} siècle, cette ancienne tradition a été comparée à la réalité des conférences nationales pour explorer leur lien. Il a été remarqué que ce rapport n'est ni à exclure ni à trop idéaliser.

La tradition synodale et la palabre en Afrique forment donc un double patrimoine porté par le souci de l'harmonie, de l'unité, de la cohésion, de la communion, du dialogue et du consensus. Ces éléments restent fondamentaux pour l'avenir de l'Eglise famille de Dieu et pour la reconstruction du tissu social africain. Il s'agit là d'autant de leçons à tirer de ces deux traditions qui s'annoncent comme un pont solide reliant l'aspect historique de l'évangélisation de l'Afrique et le récent processus synodal africain qui, respectivement, constituent le premier et le dernier volet de notre étude.

TROISIÈME PARTIE

DEUX RÉCENTS PREMIERS SYNODES POUR L'AFRIQUE ET LEURS IMPLICATIONS ÉTHIQUES

La deuxième partie de notre étude est centrée sur l'intérêt que l'Eglise et la société peuvent tirer de l'ancienne tradition synodale en Afrique et de la palabre africaine. Ce double patrimoine se révèle important pour la mission de l'Eglise africaine et pour la reconstruction du tissu social africain. La troisième et dernière partie se veut investiguer le long processus qui a abouti aux deux synodes respectivement célébrés en 1994 et en 2009. Ce projet, dont l'origine remonte à l'époque de Vatican II, a exigé les efforts combinés de plusieurs acteurs. Conçu et élaboré d'abord par les africains eux-mêmes comme un rassemblement de type conciliaire, il sera converti en une assemblée synodale par l'autorité suprême de l'Eglise. Une adaptation à ce réajustement fut nécessaire pour l'Eglise d'Afrique qui, dorénavant, s'est engagée pour la réussite de ses synodes. Pour résultat, son processus synodal lui offre un cadre idéal de renouvellement dans sa nouvelle définition, Eglise famille de Dieu et servante au service de la réconciliation, de la justice et de la paix. La redécouverte de cette identité et de cette mission oblige des implications éthiques qu'il convient d'identifier. Pour une société africaine en crise tant au plan social, économique que politique et qui a besoin de se reconstruire, une telle démarche s'impose. Ainsi, pour ce faire, notre étude se propose présentement d'analyser le contexte évolutif du projet qui a conduit au premier Synode africain et de redécouvrir, en deux temps, les implications éthiques pour cette Eglise qui est à la fois famille de Dieu et servante, au service de la reconstruction du tissu social africain.

CHAPITRE 6

CONCILE OU SYNODE AFRICAÏN : UN PROJET DANS SON CONTEXTE

INTRODUCTION

Au quatrième chapitre, nous avons étudié la présence de la tradition synodale en Afrique dans le Christianisme des premiers siècles. À cette époque, concile et synode sont des termes qui désignent une même réalité, ce qui n'est plus le cas au 20^{ème} siècle. Avec l'institution du synode des évêques lors du Concile Vatican II, chaque concept aura sa propre signification avec un rôle spécifique. Désormais, le synode qui n'a qu'un rôle consultatif n'est plus à confondre avec le concile qui est doté d'une dimension délibérative. Dans leur démarche pour le concile, les africains sont très conscients qu'ils demandent un rassemblement beaucoup plus important qu'un simple synode.

Après une brève note préliminaire sur la collégialité et la synodalité, le présent chapitre analyse l'évolution de ce grand projet qui, *in fine*, sera une Assemblée synodale. Nous examinons la genèse et le développement de l'idée du Concile africain avant d'aborder l'option de la nouvelle formule, le projet alternatif. La synthèse répond à la question fondamentale concernant cette initiative africaine et le choix décisif de l'autorité romaine.

6.1 NOTE PRÉLIMINAIRE SUR LA COLLÉGIALITÉ ET LA SYNODALITÉ

La collégialité et la synodalité sont des réalités étroitement liées et présentes dans la tradition chrétienne de l'Eglise des premiers siècles en Afrique, comme nous l'avons démontré au quatrième chapitre. De façon particulière, la collégialité est présente dans les discussions et les travaux précédant le Concile Vatican II. Selon Dupré La Tour, la Constitution *Pastor Aeternus* de Vatican I qui a exploré le thème de la papauté, devait être complétée en abordant l'Eglise, et particulièrement le thème de l'épiscopat. Même si les circonstances politiques ne l'ont pas permis, l'idée des pères conciliaires évoluait dans le sens de l'exercice du pouvoir suprême de juridiction de tous les évêques en union avec le pontife romain. La doctrine de la collégialité n'était pas absente à l'époque de Vatican I.¹ Cette sensibilité, qui se réfère au collège des évêques dont la source se trouve dans le choix des douze apôtres par le Christ, a été quelque peu oubliée dans la période postconciliaire.² Ce sont des études entreprises peu avant l'ouverture du Concile Vatican II qui ont redynamisé le débat sur cette réalité. C'est au cours des travaux de la phase préparatoire et des délibérations de ce nouveau Concile, et notamment sur le thème de l'épiscopat et de la collégialité que l'idée de la participation des évêques au gouvernement suprême de l'Eglise a ressurgi. Les conclusions conciliaires révèlent que le pouvoir collégial des évêques était un acquis, « même si les interprétations sur le mode d'exercice de ce pouvoir et son articulation par rapport à celui du pontife romain était l'objet de vives controverses. »³ Ce thème de collégialité a été inscrit à l'ordre du jour de Vatican II comme une redécouverte. Aussi, sa place est importante dans la

¹ François Dupré La Tour, *Le Synode des évêques et la collégialité. Une étude théologique de Pastor Aeternus à Apostolos Suos* (Paris : Editions Paroles et Silence, 2004), 190.

² Jean Grootaers, *Heurs et malheurs de la 'collégialité'. Pontificats et synodes face à la réception de Vatican II* (Leuven : Peeters, 2012), xiii. Voir aussi Dupré La Tour, *Le Synode des évêques et la collégialité*, 191.

³ Dupré La Tour, *Le Synode des évêques et la collégialité*, 191.

Constitution *Lumen Gentium*⁴ qui, par ailleurs, esquisse le fondement sacramental de cette collégialité épiscopale.⁵ En ce sens, Vatican II fut une occasion de ressourcement et de renouvellement de l'Eglise sur la base d'un patrimoine ancien et riche de signification.⁶

Nous pouvons donc dire que le Concile Vatican II a approfondi le thème de l'Eglise, et spécifiquement la place des évêques, un des aspects laissés en suspens par Vatican I. Ainsi, le troisième chapitre de la Constitution *Lumen Gentium* devient un texte clé sur la collégialité, soulignant la sacramentalité de l'épiscopat. En effet, c'est en vertu du sacrement de l'Ordre que le nouvel évêque est reçu dans le collège épiscopal. La nature des relations des évêques entre eux et, avec le pontife romain, tête du collège, dépend de cette sacramentalité.⁷ Il s'agit d'une tâche positive et appréciable du Concile car il a défini le pouvoir du collège des évêques sur l'Eglise universelle, leurs rapports au sein du collège et avec le pape.⁸ Celui-ci n'est plus au sommet de la pyramide, il se trouve plutôt au milieu des évêques⁹ et de toute la communauté des baptisés.

Sachant que la collégialité est liée à la synodalité,¹⁰ nous constatons que le débat relatif à la qualité collégiale du synode est toujours actuel. Ceci est d'autant vrai surtout qu'en considérant l'exercice de la collégialité épiscopale, nombreuses sont des voix qui regrettent les limites inhérentes à la nature de cette institution synodale. Dupré La Tour fait écho de quelques exemples, estimant que le synode des évêques se présente « comme une réforme dévaluée de la collégialité, » un organe inapproprié « pour affronter les grandes questions, » voire sans autorité. Tout en reconnaissant que les assemblées synodales restent des occasions d'expériences remarquables et des instruments riches au service de la collégialité, d'aucuns s'insurgent contre la brièveté de leur durée. Cet aspect ne permet pas d'atteindre la communion nécessaire pour tirer les conclusions satisfaisantes sur des sujets délicats et parfois controversés.¹¹ Grootaers relève ce malaise pour le synode de 1969 qui a manqué de temps pour échanger sur les relations des Conférences épiscopales entre elles. Il note que « la fin précipitée du synode empêcha une discussion du thème et provoqua un sentiment général de frustration parmi les délégations des continents non européens. » Le débat des carrefours fut réduit « en un temps record : entre l'introduction du thème (le 22 octobre) et la

⁴ Jean Grootaers, *Heurs et malheurs de la 'collégialité'*, xiii.

⁵ Vatican II, "Constitution dogmatique 'Lumen Gentium' sur l'Eglise," dans *Vatican II. L'intégralité. Edition bilingue révisée avec tables biblique et analytique et index des sources. Introduction de Christoph Theobald*, éd. Bayard Compact (Paris: Bayard, 2002), no. 21.

⁶ Karim Schelkens, John A Dick and Jürgen Mettepenningen, *Aggiornamento? Catholicism from Gregory XVI to Benedict XVI* (Leiden-Boston: Brill, 2013), 161. Les auteurs notent avec pertinence, "the Second Vatican Council was a moment of plural receptions, as it received elements of past magisterial teaching, of Canon Law, of Sacred Scripture, and of previous councils, as well as the insights proposed by the movements of ressourcement and renewal present in basic Catholicism and in contemporary theological discourse."

⁷ Vatican II, "Lumen Gentium," no. 21-23. Voir aussi Dupré La Tour, *Le Synode des évêques et la collégialité*, 114-116 ; Schelkens, Dick and Mettepenningen, *Aggiornamento*, 147-152.

⁸ Dupré La Tour, *Le Synode des évêques et la collégialité*, 14.

⁹ Schelkens, Dick and Mettepenningen, *Aggiornamento*, 149-151. La nouvelle ecclésiologie conçoit le pape au centre, dans un cercle concentrique.

¹⁰ Alberto Melloni and Silvia Scatena, eds., *Synod and Synodality. Theology, History, Canon Law and Ecumenism in New Contact. International Colloquium Bruges 2003* (Münster: Lit Verlag, 2005). Le colloque international, organisé à Bruges en 2003 sur le synode et la synodalité, a analysé la signification et les contours de l'expérience synodale vécue dans différentes dénominations.

¹¹ Dupré La Tour, *Le Synode des évêques et la collégialité*, 15-16, 179-183.

présentation des 'vota' (le 25 octobre), » soit un délai de trois jours.¹² La synodalité semble être donc problématique.

L'avènement de l'institution du synode des évêques est advenu près d'une année après la promulgation de la Constitution *Lumen Gentium*¹³ qui avait souligné le fondement de la collégialité, inscrit dans le caractère sacramentel de l'épiscopat. Selon les témoignages, si la première lecture d'*Apostolica sollicitudo*, son texte fondateur, a d'abord suscité de l'enthousiasme, ce fut plutôt déception après une analyse attentive. Cela est dû au fait qu'« on ne trouvait aucune allusion au principe de la collégialité épiscopale, » qui est au centre du troisième chapitre de *Lumen Gentium*.¹⁴ Mais au-delà de cette remarque, force est de constater que cet organe, consultatif et au service de la collégialité, est perçu comme un lieu de rencontre entre le pape et les évêques. Il permet d'exercer la collégialité effective, c'est-à-dire la participation au gouvernement de l'Eglise universelle en union avec le souverain pontife. La collégialité affective, reliant les évêques entre eux, est aussi renforcée.¹⁵ Grootaers conclut sur une note équilibrée en notant que « l'institution d'un synode réduit » à un statut d'un « simple organe consultatif [...] a participé à l'ambiguïté de l'ecclésiologie postconciliaire [...], mais a eu parfois et dans une certaine mesure quelques résultats positifs. »¹⁶ Le projet d'une Assemblée des Eglises d'Afrique n'ignorait pas les limites d'un tel organe, ce qui justifie une longue démarche marquée par des signes d'espoir, de déception et parfois avec des sentiments contradictoires.

6.2 GENÈSE ET DÉVELOPPEMENT DE L'IDÉE DU CONCILE AFRICAIN

L'idée du Concile africain a émergé suite à différentes initiatives, réflexions et engagements à plusieurs échelons sur une période relativement longue.¹⁷ Elle date du temps du Concile Vatican II.

6.2.1 DE L'ÉTAPE DES INITIATIVES À LA FORMULATION DU PROJET CONCILIAIRE

Eu égard à l'émergence du projet du Concile africain, plusieurs initiatives sont enregistrées. Pour ne pas alourdir la présente section, nous les synthétisons en trois volets, insistant principalement sur l'engagement d'Alioune Diop, sur l'action prophétique de Paul VI et sur l'avènement du colloque d'Abidjan.

6.2.1.1 Des premières initiatives d'Alioune Diop jusqu'aux couloirs de Vatican II

La formulation du projet conciliaire africain fait suite aux efforts préliminaires combinés de plusieurs intervenants et d'instances à des niveaux différents. Au 3^{ème} chapitre, nous avons évoqué l'émergence de la théologie africaine au stade embryonnaire à partir du

¹² Grootaers, *Heurs et malheurs de la 'collégialité'*, 105.

¹³ Pour mémoire, la constitution *Lumen Gentium* est promulguée le 21 novembre 1964 tandis que le Synode des évêques est institué le 15 septembre 1965.

¹⁴ Grootaers, *Heurs et malheurs de la 'collégialité'*, xvi-xvii.

¹⁵ Dupré La Tour, *Le Synode des évêques et la collégialité*, 374. Voir aussi Vatican II, "Lumen Gentium," no. 25.

¹⁶ Grootaers, *Heurs et malheurs de la 'collégialité'*, xvii.

¹⁷ Alfred Guy Bwidi Kitambala, *Les évêques d'Afrique et le Concile Vatican II. Participation, contribution et application du Synode des évêques de 1994* (Paris : L'Harmattan, 2010), 459-468. L'auteur fait une synthèse concise qui reprend les grandes étapes du développement du projet conciliaire africain.

mouvement de la négritude et des recherches du franciscain belge Tempels. Un survol rapide a fait écho à d'importantes réflexions et débats des africains dès la 2^{ème} moitié du 20^{ème} siècle. Alioune Diop a été mentionné pour ses initiatives promouvant des rencontres des intellectuels africains et la publication de leurs travaux. À présent, il nous intéresse en raison de sa contribution dans l'enfantement du projet conciliaire.¹⁸ Ses premières initiatives constituent le point de départ incontournable.

En rapport avec l'idée du Concile africain, quelques démarches à l'époque de Vatican II méritent une attention particulière. Lors de leur 7^{ème} Congrès, du 13 au 17 avril 1962 à Fribourg, sous l'impulsion de Diop et dans la continuité de son engagement aux côtés des intellectuels, des étudiants africains adressèrent des vœux à cet événement œcuménique en pleine préparation. Ayant pris le soin d'analyser la situation de l'Eglise et après avoir souligné l'importance qu'ils attachent au grand succès de ce rassemblement, de fait, les congressistes formulent une motion de soutien inconditionnel à l'endroit des pères conciliaires. Ils leur souhaitent des travaux fructueux qui puissent aboutir à une vision et à des résolutions éclairées qui auront aussi une incidence sur l'avenir de l'Eglise africaine. Ces vœux seront un des éléments clés de l'étape préliminaire envisageant le Concile africain.¹⁹ En 1963, Diop encourage la publication d'un ouvrage sur la personnalité africaine et le Christianisme. Les thèmes de réflexion proposés par les auteurs démontrent leur volonté de « collaborer à la réhabilitation et à la rédemption humaine et chrétienne de l'homme africain. »²⁰ Par ailleurs, selon plusieurs sources, il apparaît que Diop est reçu par Paul VI à qui, vraisemblablement, il aura transmis quelques suggestions sur les actions à mener pour l'Eglise en Afrique.²¹ Ces initiatives attestent que ce laïc sénégalais a conceptualisé très tôt l'idée d'un Concile africain dans la période des assises de Vatican II. Avec ses collègues intellectuels, il est un des

¹⁸ Eu égard aux engagements qui ont largement contribué à la naissance de la théologie africaine, il faut en même temps les considérer comme étant les premiers efforts préparant indirectement le terrain du projet conciliaire africain. Maurice Cheza les rappelle synthétiquement en privilégiant surtout l'ouvrage collectif des prêtres noirs, les deux congrès mondiaux des écrivains et artistes noirs, la conférence de Joseph Malula à Bruxelles et le débat entre Vanneste et Tshibangu à Kinshasa. Voir à ce propos Maurice Cheza, "Prémices et histoire des deux Synodes africains," dans *Le deuxième Synode africain. Réconciliation, Justice et Paix*, éd. Maurice Cheza (Paris: Karthala, 2013), 11-13.

¹⁹ Tharcisse Tshibangu, "Un concile africain est-il opportun?," *Bulletin de Théologie Africaine* 5, no. 10 (1983): 165-167 ; Laurent Pasinya Monsengwo, "Synode spécial pour l'Afrique. Pertinence et attentes," dans *Quelle Eglise pour l'Afrique du troisième millénaire? Actes de la Dix-huitième semaine théologique de Kinshasa du 21 au 27 avril 1991*, éd. Facultés Catholiques de Kinshasa (Kinshasa: Facultés Catholiques de Kinshasa, 1991), 12-13 ; Joseph Konde Ntedika, *On attendait un concile, un synode est venu! Le Synode africain (10 avril - 8 mai 1994)* (Kinshasa: Facultés Catholiques de Kinshasa-NORAF, 1995), 14 ; Cheza, "Prémices et histoire des deux Synodes africains," 13. Pour ce chapitre, lire aussi avec intérêt Cassien Mulindahabi, "Evaluation éthique de l'exhortation apostolique post-synodale 'Ecclesia in Africa'. Redécouvrir le chemin parcouru pour une Eglise famille de Dieu à l'ère de l'inculturation" (Unpublished Master's Thesis, Faculté de Théologie, K.U.Leuven, 2010), 2-9, 12-17, 28-33 ; Cassien Mulindahabi, "Etude analytique du principe de continuité dans les deux récents Synodes pour l'Afrique. Vers une éthique de reconstruction du tissu social africain" (Unpublished Advanced Master's Thesis, Faculté de Théologie, K.U.Leuven, 2011), 1-6.

²⁰ Meinrad Hebga, "Liminaire. Un malaise grave," dans *Personnalité africaine et catholicisme*, éd. Présence Africaine (Paris: Présence Africaine, 1963), 15. Voir aussi Ntedika, *On attendait un concile, un synode est venu!*, 14-15 ; Cheza, "Prémices et histoire des deux Synodes africains," 14.

²¹ Ntedika, *On attendait un concile, un synode est venu!*, 14 ; Jean Mpisi, *Le cardinal Malula et Jean Paul II. Dialogue difficile entre l'Eglise 'africaine' et le Saint-Siège* (Paris: L'Harmattan, 2005), 428 ; Cheza, "Prémices et histoire des deux Synodes africains," 14. Dans sa démarche auprès du pontife romain, Diop est accompagné par Georges Ngango qui est originaire du Cameroun. À part Mpisi qui pense que Georges Ngwango [sic] est prêtre, il est de l'avis d'autres auteurs qu'il est simplement un laïc engagé.

premiers à en émettre le vœu et ce, avant la discussion officielle dans les milieux romains.²² Même si ce projet africain n'a pas fait l'objet de débat officiel lors des sessions de ce grand Concile œcuménique, il a, cependant, été sujet d'échanges privés dans les couloirs. Le témoignage du cardinal Bernardin Gantin²³ en atteste. Il en est de même de la parole hautement significative adressée aux évêques africains par Jean XXIII lors de la première session.²⁴ C'est sans doute un projet à sa phase initiale, un rêve qui a besoin d'un catalyseur pour prendre forme et dans lequel l'implication d'Alioune Diop reste fondamentale.

6.2.1.2 Les signes avant-coureurs dans l'héritage de Paul VI et leur impact

Dans les éléments fondamentaux, le Concile Vatican II retiendra pour essentiel, eu égard à la réussite de la mission évangélisatrice de l'Eglise, le principe de la diversité dans l'unité au plan de la réflexion théologique.²⁵ Cette reconnaissance conforte les idées soutenues par les intellectuels africains de l'époque. Mais de façon plus concrète, c'est le pape Paul VI qui offre un double encouragement au développement du Christianisme africain et, indirectement, au projet naissant du Concile pour l'Afrique. Par sa lettre *Africae Terrarum*, il reconnaît publiquement les valeurs de la tradition africaine dont celles de la Religion traditionnelle. Il souligne que ce patrimoine est un acquis providentiel pour l'annonce de l'Evangile. Il confirmera sa remarque, lors de sa visite à Kampala, par son discours pouvant être considéré comme un nouveau programme conçu pour l'évangélisation du continent. Désormais, les africains doivent être missionnaires pour eux-mêmes. Il leur revient la responsabilité de poursuivre la transmission de la foi, tâche initialement assumée par les missionnaires étrangers. En outre, un Christianisme typiquement africain est possible et doit exister.²⁶ Cette vision implique qu'il faut proclamer la Bonne Nouvelle de façon « à susciter une expression africaine de la foi. »²⁷ Cet héritage du pape pour l'Afrique consolide les efforts

²² René Luneau, "Le fondateur de Présence africaine, Alioune Diop," *L'Actualité Religieuse dans le Monde*, no. 121 (1994): 27 ; René Luneau, *Paroles et silences du Synode africain 1989-1995* (Paris: Karthala, 1997), 6 ; Mpisi, *Le cardinal Malula et Jean Paul II*, 427-428.

²³ Jan Heijke, "African Synod, Colonization of Africa?," *Exchange* 21, no. 3 (1992): 178 ; Maurice Cheza, "Du Concile œcuménique au Synode africain," *La Foi et le Temps XXIII*, no. 6 (1993): 488 ; Jean-Paul Guetny, "Le Synode en quinze questions," *L'Actualité Religieuse dans le Monde*, no. 121 (1994): 27 ; Mpisi, *Le cardinal Malula et Jean Paul II*, 428. Par ailleurs, Heijke donne une information sommaire sur le développement de l'idée centrale du Concile africain.

²⁴ Barthélemy Adoukonou, *Jalon pour une théologie africaine. Essai d'une herméneutique chrétienne du Vodun dahoméen. Tome 1 : Critique théologique* (Paris-Namur: Lethielleux-Le Sycomore, 1980), 113 ; Cheza, "Prémices et histoire des deux Synodes africains," 14. « L'Eglise en Afrique sera africaine ou elle ne sera pas » est la phrase historique du pape Jean XXIII retenue par Adoukonou (béninois comme le cardinal Gantin et ancien étudiant du professeur Ratzinger). Cheza s'y est récemment référé.

²⁵ Pour rappel, voir Vatican II, "Constitution 'Sacrosanctum Concilium' sur la sainte liturgie," dans *Vatican II. L'intégralité. Edition bilingue révisée avec tables biblique et analytique et index des sources. Introduction de Christoph Theobald*, éd. Bayard Compact (Paris: Bayard, 2002), no. 36-40 ; Vatican II, "Décret 'Ad Gentes' sur l'activité missionnaire de l'Eglise," dans *Vatican II. L'intégralité. Edition bilingue révisée avec tables biblique et analytique et index des sources. Introduction de Christoph Theobald*, éd. Bayard Compact (Paris: Bayard, 2002), no. 22.

²⁶ D'autres détails au sujet de la lettre et du discours de Paul VI ont été fournis au troisième chapitre en évoquant les efforts communs et complémentaires entre les protestants et les catholiques dans un débat systématique sur la possibilité d'une théologie africaine. Voir aussi Cheza, "Prémices et histoire des deux Synodes africains," 15.

²⁷ Nathanaël Yaovi Soédé, "Du Concile au Synode africain: Historique et options fondamentales. Quel intérêt?," *RUCAO*, no. 20 (2004): 5. Dans la première partie de son article, par ailleurs, l'auteur offre un résumé sommaire mais intéressant sur le contexte historique du projet conciliaire africain.

précédemment fournis par les africains. En même temps, c'est un grand défi lancé à l'Eglise africaine préparant la réflexion nécessaire pour s'inscrire dans le projet d'un concile. En effet, concevoir un Christianisme africain oblige à un long mûrissement avec un engagement d'une grande envergure.

Diop, conscient et motivé par l'intérêt du pape à l'Afrique, suggère l'idée d'une concertation des évêques africains. Élaborée dans les années 1972-1973, elle est soumise à l'épiscopat de la CERAO. Il fait la proposition de tenir un concile pour le continent sur le thème de la Civilisation noire et Eglise catholique. Pour cela, il est reconnu comme l'initiateur et le premier grand promoteur du projet du Concile africain.²⁸ Désormais, il vient d'ajouter sur la table du magistère africain un dossier important à examiner. Toutefois, même si son engagement fut d'une importance capitale, il n'agit pas de manière isolée, ce qui est confirmé par le développement ultérieur du projet.

6.2.1.3 De la confidentialité à une proposition publique : Le colloque d'Abidjan

Du 12 au 17 septembre 1977 à Abidjan en Côte d'Ivoire, un colloque sur le thème de la Civilisation noire et Eglise catholique fut organisé sous le patronage de la Société Africaine de Culture pour des intellectuels chrétiens africains. L'idée du Concile africain, jusqu'alors confidentielle, est publiquement exprimée. Lors de son intervention, le théologien camerounais Eboussi-Boulaga propose la convocation d'un concile pour l'Eglise catholique en Afrique. Pour lui, une telle action est justifiée par les mutations spirituelles et les problèmes auxquels le continent fait face.²⁹ Sans surprise, sa proposition fut l'une des grandes résolutions adoptées par ledit colloque. S'appuyant sur le discours historique de Paul VI à Kampala, évoqué précédemment, la rencontre reconnaît le besoin des africains de repenser leur évangélisation dans le cadre d'un concile, dans le souci de devenir missionnaires d'eux-mêmes. La parole prophétique du pape, huit ans auparavant, est revue comme « une révolution spirituelle » touchant le statut du catholicisme africain et engageant son avenir. Elle est perçue comme une invitation exigeant « une sérieuse prise de conscience collective » pour réévaluer les efforts et les expériences d'une Eglise soucieuse de se prendre en charge et d'assumer ses responsabilités.³⁰ Désormais, l'idée du Concile africain sort de son état embryonnaire de confidentialité pour sa maturation dans le débat public. Ainsi, le colloque

²⁸ Cheza, "Du Concile œcuménique au Synode africain," 489 ; Ntedika, *On attendait un concile, un synode est venu!*, 15 ; Maurice Cheza, "Repères chronologiques. De l'idée d'un concile africain à la tenue d'un synode," dans *Le Synode africain. Histoires et textes*, éd. Maurice Cheza (Paris: Karthala, 1996), 21 ; Mpsi, *Le cardinal Malula et Jean Paul II*, 428 ; Cheza, "Prémices et histoire des deux Synodes africains," 18.

²⁹ Fabien Eboussi-Boulaga, "Pour une catholicité africaine (Etapes et organisations)," dans *Civilisation noire et Eglise catholique. Colloque d'Abidjan 12-17 septembre 1977*, éd. SAC (Paris-Dakar: Présence Africaine-Les Nouvelles Editions Africaines, 1978), 342. Voir aussi Guetny, "Le Synode en quinze questions," 27 ; Mpsi, *Le cardinal Malula et Jean Paul II*, 429 ; Cheza, "Prémices et histoire des deux Synodes africains," 18-25. Cheza donne une synthèse intéressante et complète sur ce qu'il appelle « le rêve du concile africain » partant de la proposition formulée à Abidjan en 1977 jusqu'au 6 janvier 1989. Il considère cette dernière date, qui correspond à l'annonce du premier Synode pour l'Afrique, comme un moment clé de l'arrêt provisoire du projet conciliaire africain. Entre les deux dates, par ailleurs, il souligne le soutien international de la proposition, les demandes adressées au pape pour la tenue du Concile, la tournée des théologiens en Europe pour expliquer le projet, l'aspect relatif aux consultations et aux préparatifs. Pour ces différentes étapes, l'information de cet auteur est utile à la section suivante concernant la maturité du projet même si nous n'allons pas en faire référence chaque fois pour éviter la monotonie.

³⁰ SAC, éd., *Civilisation noire et Eglise catholique. Colloque d'Abidjan 12-17 septembre 1977* (Paris-Dakar: Présence Africaine-Les Nouvelles Editions Africaines, 1978), 371.

d'Abidjan devient le premier cadre et le point de départ d'une intense série de réflexions sur le projet qui, à la fois, connaîtra des élans d'enthousiasme et de résistance.

6.2.2 DE LA MATURATION À L'AMENDEMENT DU PROJET CONCILIAIRE AFRICAIN

Un concile continental semblait se présenter comme un cadre idéal de réflexion pour donner suite à l'invitation de Paul VI et pour penser à une stratégie adaptée de l'évangélisation de l'Afrique. Une telle démarche n'est d'ailleurs pas une nouveauté dans l'histoire de l'Eglise. Par contre, ce projet devait exiger une sérieuse préparation, ce qui explique l'abondance des initiatives en sa faveur. Malgré sa pertinence, hélas, force est de constater des résistances qui ont conduit à son amendement.

6.2.2.1 La nécessité du Concile africain

Pour ses pionniers, le Concile africain est un projet nécessaire à triple face, à savoir faire le point sur l'évangélisation, initier un processus de concertation conciliaire dynamique et poursuivre la mission de l'Eglise avec un nouveau souffle.

6.2.2.1.1 Concile pour faire le point sur l'évangélisation du continent

Pour aider les africains à être missionnaires d'eux-mêmes et à s'évangéliser en profondeur, il importe au préalable de faire le point sur l'état de leur Christianisme pour poser les conditions de son enracinement et de son développement. Il y a lieu d'évaluer globalement la situation religieuse et d'explorer les voies d'avenir aux plans théologique, doctrinal, liturgique, spirituel et pastoral. En d'autres termes, il y a le besoin de faire un bilan de l'évangélisation en se basant sur tous les secteurs de la vie et de l'activité de l'Eglise dans la société africaine.³¹ Pour les Eglises africaines, c'est une occasion unique de réévaluer leur Christianisme et d'établir en concertation les bases solides de l'évangélisation intégrale³² de l'homme africain. À voir la pertinence et l'ampleur de ces points pressentis pour constituer l'ordre du jour, la nécessité d'un grand rassemblement de type conciliaire semble se justifier d'elle-même.

Pour certains penseurs, ce Concile permettrait d'exécuter un programme de commun accord d'« une évangélisation libératrice. » Sa préparation implique la réévaluation du Concile Vatican II dans la perspective africaine afin de pouvoir résoudre la complexité des problèmes rencontrés par les chrétiens africains.³³ En outre, c'est une occasion pour la jeune

³¹ Tshibangu, "Un concile africain est-il opportun?," 170. Voir aussi Godé Iwele, *Mgr Monsengwo. Acteur et témoin de l'histoire* (Louvain-La-Neuve: Duculot, 1995), 59-60 ; Monsengwo, "Synode spécial pour l'Afrique," 16. D'après le témoignage de Monsengwo, un des arguments des tenants du Concile africain est qu'« après un siècle d'évangélisation, il faut faire le point, quitter les sentiers battus et inventer des voies nouvelles, si l'on ne veut pas être pris de court par le rythme essoufflant de l'histoire. »

³² Joseph Albert Malula, "Allocution lors de la visite ad limina du 12 avril 1983," dans *Œuvres complètes du cardinal Malula. Textes biographiques et généraux*, vol. 2, éd. Léon de Saint Moulin (Kinshasa: Facultés Catholiques de Kinshasa, 1997), 224 ; Joseph Albert Malula, "Discours d'ouverture de la 8^{ème} Assemblée plénière du SCEAM 1987," dans *Œuvres complètes du cardinal Malula. Textes biographiques et généraux*, vol. 2, éd. Léon de Saint Moulin (Kinshasa: Facultés Catholiques de Kinshasa, 1997), 263. Voir aussi Mpisi, *Le cardinal Malula et Jean Paul II*, 449. La huitième Assemblée plénière du SCEAM s'est tenue au Nigéria à Lagos du 12 au 19 juillet 1987.

³³ Jean-Pierre Maninge, "Afrique: Les Eglises et la justice," *L'Actualité Religieuse dans le Monde*, no. 48 (1987): 34 ; Mpisi, *Le cardinal Malula et Jean Paul II*, 448-452. Le concile en tant qu'exigence d'exécution

Eglise africaine de regarder en face sa propre vie de façon collégiale, de s'évaluer, d'envisager les voies de normalisation du dialogue et de communion avec les Eglises sœurs d'autres régions du monde y compris celle de Rome. Le couronnement du processus coïnciderait avec une formulation du discours théologique et pastoral adapté au contexte africain lui permettant de concevoir une meilleure ligne directrice de sa contribution à la réalisation de la mission évangélisatrice de l'Eglise universelle.³⁴ Cet exercice laborieux demanderait beaucoup d'énergie et de collaboration à tous les niveaux.

Pour une Eglise qui a toujours fonctionné sous le régime de la dépendance dans presque tous les domaines, faire le point sur l'évangélisation est une étape préalable et nécessaire pour l'accompagner et l'aider à atteindre sa maturité. En cette matière, il faut oser parler sereinement de la question et du besoin de l'autosuffisance du point de vue financier et au niveau de la formation du personnel.³⁵ Il est difficile de penser à la maturité d'une Eglise qui s'évangélise elle-même sans avoir une politique précise sur ces aspects. Dans un continent où la pauvreté semble s'accélérer, ne pas trouver un cadre pour discuter le problème de la dépendance financière de l'Eglise équivaut à accepter de la maintenir sous le joug de la domination occidentale.³⁶ L'esprit de la mendicité devrait faire place à celui de l'autofinancement. Continuer à vivre et à dépendre de la bonté des Eglises sœurs du monde extérieur n'est pas une option qui garantit la viabilité de son action. Pour l'Eglise en Afrique, redéfinir ses orientations et ses priorités est un exercice qui exige de réfléchir ensemble dans le cadre d'un rassemblement d'auto-évaluation.

6.2.2.1.2 Concile pour une concertation permanente et dynamique

Une pratique d'auto-évaluation n'est pas faite une fois pour toute. Elle doit être continue. Dès lors que le projet du Concile africain est acceptable, il n'est pas à considérer comme une action ponctuelle. Il faut plutôt le concevoir comme une structure dynamique et

d'« un programme concerté et unifié pour une évangélisation libératrice » en vue de résoudre la complexité des problèmes du chrétien africain est l'idée soulignée par l'AOTA lors de l'Assemblée du SCEAM en 1987. Nos deux auteurs se réfèrent à ce programme pour démontrer l'importance du Concile envisagé par les évêques et les théologiens. Mpisi attribue cette conception au cardinal Malula. Par contre, ce même auteur nous donne une information précieuse sur le Synode de l'archidiocèse de Kinshasa. En trois sessions, cette Assemblée s'attèle à la réévaluation de Vatican II dans la perspective préparatoire du Concile africain. De mars à juillet 1987, la première session est organisée en deux temps. Presque trois semaines (du 8 au 27 mars 1987) sont consacrées à la présentation des seize documents conciliaires en présence de 1000 délégués. L'archidiocèse est mis en marche dans le processus synodal. D'avril à juillet de la même année, les travaux de réflexion en rapport avec la mise en application de l'enseignement de ces documents se font en doyennés, en groupes et en divers mouvements. Les deux dernières sessions dont la tâche est la synthèse des travaux se déroulent respectivement du 15 février au 4 mars 1988 et du 9 au 13 mai de la même année.

³⁴ Engelbert Mveng, *L'Afrique dans l'Eglise. Paroles d'un croyant* (Paris: L'Harmattan, 1985), 196.

³⁵ Joachim N'Dayen, "Rapport des Eglises locales avec Rome et rôle de la Conférence des évêques d'Afrique noire," *Concilium*, no. 126 (1977): 83-84 ; Eboussi-Boulaga, "Pour une catholicité africaine," 343-347. Voir aussi Fabien Eboussi-Boulaga, *A contretemps. L'enjeu de Dieu en Afrique* (Paris: Karthala, 1991), 72-77. Les auteurs insistent sur la situation des Eglises d'Afrique qui ont bénéficié des aides des Eglises sœurs depuis l'ère des missionnaires et sur la multiplication des voyages des évêques autochtones en Occident pour chercher les financements de leurs diocèses. Ce système humiliant qui les maintient dans la dépendance, aux yeux de nos auteurs, n'est pas viable.

³⁶ André Mukenge Kabasele, "Les enjeux du Synode africain. L'Eglise en Afrique aux abords du 3^{ème} millénaire," *Nouvelle Revue Théologique*, no. 116 (1994): 179. L'auteur évoque l'idée dans l'optique du synode. Vu le statut de cet organe, le concile serait sans doute l'instance la plus appropriée.

permanente s'inscrivant dans la tradition africaine du Christianisme des premiers siècles.³⁷ L'Afrique, ou mieux encore l'Eglise africaine, doit et mérite d'entrer « dans son ère Conciliaire. » Face à la situation précaire du continent et à la tâche d'évangélisation qui s'annonce comme une exigence extrêmement ardue, cette Eglise est invitée à « se mettre en état de mobilisation permanente, et rythmer sa marche par des Concertations conciliaires périodiques. »³⁸ Ce point de vue rejoint les suggestions d'Eboussi-Boulaga à Abidjan. Pour lui, le concile devait se doter des structures et d'une organisation capables de lui permettre de se perpétuer et de s'enraciner dans le vécu des Eglises africaines. C'est dans cette optique qu'il entrevoyait l'institution des assemblées périodiques, des commissions, des comités et d'un secrétariat permanent. Mis en place, ces organes permettraient de garder l'Eglise du continent africain dans un processus ou dans un état de conciliarité.³⁹ Une telle vision implique nécessairement l'adoption d'un système de concertation continue, outil dynamique pour une Eglise en marche vers son autogestion.

Les nouveaux défis et les circonstances changeantes de la société africaine appellent de nouvelles concertations. Aussi, pour se doter de stratégies pastorales et pour redéfinir ses orientations alternatives, l'Eglise se doit d'organiser le suivi et l'ajustement requis, voies sûres pour la conduire à un statut de maturité et à une vitalité des communautés chrétiennes.

6.2.2.1.3 *Concile pour un nouveau souffle*

Après l'ère missionnaire qui a permis à l'Afrique d'être configurée au Corps mystique du Christ, l'homme africain est appelé à vivre sa foi à partir de son expérience personnelle et culturelle. Tout en restant ouvert à l'Esprit de Dieu, il doit concevoir une approche lui permettant d'être au service de la Bonne Nouvelle, ce qui lui nécessite un nouveau souffle. Dès lors, le concile devient un moyen pertinent pour ce besoin et pour la poursuite du cheminement chrétien. Projet gigantesque, sans doute, exigeant mobilisation et sensibilisation, il est nécessaire pour favoriser un esprit de réflexion et de créativité à différents échelons de l'Eglise africaine. Il offrirait le cadre de l'adoption des principes capables de répondre adéquatement aux interrogations de l'africain.⁴⁰ Aux nouveaux défis doivent correspondre de nouvelles approches, sans oublier que l'Esprit de Dieu souffle toujours pour orienter l'action de ceux qui l'écoutent.

Avec les stratégies de leur temps, les missionnaires ont rendu un service remarquable à l'Afrique. Mais, faut-il le reconnaître, leurs méthodes et leurs approches ne correspondent plus au contexte qui a beaucoup changé. Le concile est perçu comme un espace idéal pour proposer de nouveaux plans pastoraux tenant compte des problèmes actuels qui se posent.⁴¹ Aussi, cadre de débats et de prise de décisions reste indispensable pour le renouvellement de la pratique pastorale dans une Eglise qui se veut être authentiquement chrétienne et africaine.

³⁷ Mveng, *L'Afrique dans l'Eglise*, 178.

³⁸ Ibid., 195.

³⁹ Eboussi-Boulaga, "Pour une catholicité africaine," 343.

⁴⁰ Efoé-Julien Pénoukou, *Eglises d'Afrique. Propositions pour l'avenir* (Paris: Karthala, 1984), 158-161.

⁴¹ Mveng, *L'Afrique dans l'Eglise*, 177-178.

6.2.2.2 Des modèles en faveur du Concile africain

Dans la vie de l'Eglise, la formule du concile particulier est une tradition qui a accompagné sa mission dès ses origines. À côté de celui de Jérusalem, bon nombre de théologiens indiquent d'autres exemples intéressants dans l'histoire, se présentant comme des modèles susceptibles de justifier le projet conciliaire africain.

6.2.2.2.1 Un Concile africain à la manière du Concile de Jérusalem

Confrontée au problème épineux de l'identité et de la foi de ses membres, la première communauté chrétienne s'est engagée dans le dialogue afin de déterminer la conduite à tenir. Cette Assemblée de l'An 49, reconnue comme le premier Concile œcuménique de l'Eglise ou encore le Concile de Jérusalem (Ac 15), précisera les exigences pour être chrétien. Pour les judaïsants, tout nouveau chrétien non-juif doit passer par le judaïsme qui insiste sur la circoncision et les prescriptions de la loi de Moïse, dont les interdits alimentaires. Cette vision est contraire à l'esprit de l'Evangile, surtout dans la perspective paulinienne. À ce sujet, la thèse de Paul est opposée à celle de Pierre. Suite à un débat dans lequel chaque groupe expose ses arguments, un compromis est obtenu. Le Christianisme n'est pas à construire sur les valeurs et les coutumes judaïques. Celui qui l'embrasse doit le vivre dans le contexte de sa culture.⁴² L'esprit d'ouverture à l'autre et à sa sensibilité est privilégié. Le fait d'avoir accepté de s'engager dans une discussion est une indication de la volonté d'une communauté à la recherche d'un consensus et d'une communion dans l'unique foi.⁴³ Considéré au niveau de ce principe dialogal, ce Concile offre une leçon utile pour mieux vivre le Christianisme en Afrique.

D'après Mpisi, la 7^{ème} Assemblée plénière du SCEAM à Kinshasa en 1984 recommandait un débat ouvert conçu sur ce modèle pour un continent qui désire ardemment clarifier la situation de sa foi et supprimer tout malentendu. Le grand défi à relever est en rapport avec la condition inconfortable du Christianisme africain qui semble être tenu à suivre presque aveuglement les règles définies par et pour le Christianisme occidental.⁴⁴ En effet, ce malaise est approximativement comparable à celui des chrétiens d'origine non-juive auxquels les judaïsants voulaient imposer leurs pratiques culturelles. Une discussion fraternelle à la lumière du Concile de Jérusalem se conçoit comme un engagement salutaire pour l'Eglise dans son ensemble. Non seulement elle favoriserait la croissance du Christianisme africain qui a des ingrédients à puiser dans un patrimoine culturel et religieux, mais elle permettrait aussi à l'Eglise universelle d'être à l'écoute de ceux qui ont choisi de suivre le Christ sans toutefois être à la remorque de l'Occident.⁴⁵ Il n'est pas de l'ordre de l'utopie de croire qu'un tel débat serait bénéfique. L'exemple de la communauté chrétienne du temps apostolique est là pour convaincre les sceptiques.

⁴² Oscar Bimwenyi-Kweshi, *Discours théologique négro-africain. Problème des fondements* (Paris: Présence Africaine, 1981), 56-59 ; Mpisi, *Le cardinal Malula et Jean Paul II*, 440 ; Christine Pedotti, *Faut-il faire Vatican III?* (Paris: Tallandier, 2012), 121-123.

⁴³ Pénoukou, *Eglises d'Afrique*, 159.

⁴⁴ Mpisi, *Le cardinal Malula et Jean Paul II*, 439-440.

⁴⁵ Jean-Marc Ela, *Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère* (Paris: Karthala, 2003), 401-404 ; Mpisi, *Le cardinal Malula et Jean Paul II*, 440.

6.2.2.2.2 Un Concile africain à la manière des conciles des États-Unis

Le dynamisme et la permanence suggérés pour le projet du Concile africain n'est pas un phénomène nouveau dans la vie de l'Eglise. Le 19^{ème} siècle⁴⁶ nous offre un cas typique et significatif de l'Eglise catholique des Etats-Unis. À ce moment précis de son histoire, cette Eglise est dans une situation précaire. L'Amérique du Nord, tout juste libérée du joug colonial, se montre allergique à toute sorte de domination d'origine étrangère. Pour sa part, la communauté catholique est accusée d'être au service des puissances extérieures. Dans une société américaine essentiellement protestante, elle est considérée comme un corps étranger, et donc indésirable et rejeté. Elle est traitée brutalement. À ces défis s'ajoutent des difficultés d'ordre interne. Par leur diversité d'origines et de langues, les catholiques eux-mêmes entretiennent des conflits, telles des communautés refusant les évêques qui ne partagent pas les mêmes racines.⁴⁷ L'Eglise catholique est donc confrontée aux problèmes liés à la situation postcoloniale et à ceux de son identité menacée.

Face à ces obstacles et dans ce contexte, l'Eglise organise une vingtaine de conciles. Baltimore, premier siège épiscopal confié à un américain et métropole du catholicisme de l'Amérique du Nord d'alors, en accueille un peu plus de la moitié.⁴⁸ Leur nombre élevé et leur régularité démontrent la bonne volonté d'une Eglise soucieuse de redéfinir ses stratégies d'évangélisation. Il est intéressant de remarquer que l'ensemble de ces conciles s'inscrivent dans la tradition des premiers siècles. Ils se révèlent comme un processus de développement de la vitalité et du dynamisme d'une Eglise locale qui aspire à son autonomie. Pour éviter toute accusation d'être au service de l'autorité étrangère, ses évêques n'acceptèrent ni la convocation ni la présidence des assemblées par un légat romain. Par référence à l'ancienne tradition conciliaire rendant compétente l'Eglise locale pour convoquer et diriger son concile particulier, avec la disposition d'y associer les Eglises sœurs y compris celle de Rome, ils prennent l'initiative d'assumer eux-mêmes ces responsabilités. Cette clause d'association est une façon de manifester la pleine communion dans la foi avec d'autres Eglises en les invitant à participer aux délibérations et en leur envoyant des lettres synodales pour l'approbation ou la reconnaissance des décisions. Avec Mveng, nous constatons que l'Eglise américaine s'y est

⁴⁶ Même s'il y a des indices qui font penser à l'existence de quelques conciles au 18^{ème} siècle aux Etats-Unis, ceux du 19^{ème} siècle nous semblent plus intéressants pour notre investigation.

⁴⁷ Mveng, *L'Afrique dans l'Eglise*, 192.

⁴⁸ Yves Congar, "Des précédents depuis quatre siècles," *Informations Catholiques Internationales*, no. 527 (1978): 16 ; Pénoukou, *Eglises d'Afrique*, 159-160 ; Mveng, *L'Afrique dans l'Eglise*, 179-180 ; René Luneau, "Les attentes de l'Eglise catholique en Occident," *Concilium*, no. 239 (1992): 113 ; Mpisi, *Le cardinal Malula et Jean Paul II*, 431. Congar fait mention de 22 conciles et les répartissent de la manière suivante : 12 à Baltimore (de 1791 à 1810), 7 provinciaux (de 1829 à 1849) et 3 pléniers (respectivement en 1852, 1866, 1884). Mpisi reprend intégralement cette classification. Luneau parle de 12 conciles, provinciaux et pléniers, tenus à Baltimore de 1791 à 1884. Mveng retient en tout 23 conciles dont une dizaine tenue à Baltimore de 1829 à 1869 et les 3 pléniers. Il a l'avantage d'offrir une information détaillée sur les participants et les sujets traités. De ce point de vue, son analyse est ici préférable. Pénoukou ne signale que 7 conciles qu'il qualifie de nationaux. Bien que ces auteurs ne soient pas unanimes sur certains détails (pour exemples les dates ou les catégories), il est presque impossible de douter de l'historicité de ces conciles. Par ailleurs, il faut noter le fait que le siège important de Baltimore fut confié au premier évêque américain, John Carroll, de 1789 à 1815. Ce prélat estimait qu'il fallait concéder aux catholiques américains tout pouvoir pouvant être délégué en matière d'administration de l'Eglise pour barrer tout prétexte à ceux qui accusent l'Eglise catholique d'être au service d'une autorité étrangère. En principe, il aurait joué un rôle dans les conciles datant de 1791 à 1810 mentionnés par Congar et Mpisi.

scrupuleusement tenue.⁴⁹ Tout contrôle extérieur sur ses conciles est donc exclu. Ce paramètre permet de voir l'évolution progressive dans la participation et l'indépendance dans les délibérations d'une Eglise qui veut faire face à ses vrais problèmes en vue de planifier son avenir.

Parmi les conciles tenus à Baltimore, quatre nous donnent l'idée d'une progression en ce qui concerne la participation. Selon la classification de Mveng, il y avait 4 évêques et un préfet apostolique au premier concile, en 1829. Pour le sixième, tenu en 1846, il y aura 23 évêques, 5 supérieurs religieux et 40 théologiens. En 1849, le septième concile rassembla 2 archevêques et 24 évêques. Trois ans plus tard en 1852, le premier concile plénier comptera 6 archevêques, 25 évêques, 12 supérieurs religieux et 40 théologiens.⁵⁰ Nous remarquons que la participation aux conciles n'est pas réservée seulement aux évêques. Il y a une place pour les théologiens et les religieux même s'il n'est pas facile de déterminer le degré de leur influence dans les débats et dans les décisions.

Outre la participation, il convient aussi de noter le progrès de l'Eglise américaine en matière d'intérêt avec les sujets inscrits à l'ordre du jour de ses conciles et l'étendue de ses pouvoirs. Pour cette Eglise particulière, ces assemblées ont été l'occasion d'aborder ses problèmes en profondeur. Sans être exhaustif, mentionnons seulement les questions relatives à la famille et au mariage, à l'éducation en général et à l'enseignement catholique en particulier, à la discipline sacramentelle et aux aspects doctrinaux, au droit ecclésiastique, à la vie des consacrées et des chrétiens, à la franc-maçonnerie, au racisme, aux relations Eglise-Etat et à la vie politique. Quant aux pouvoirs des conciles, il importe de remarquer l'audace et la fermeté d'une Eglise déterminée à atteindre sa maturité, ce qui lui a permis de se doter d'un code ecclésiastique adapté au contexte de la société américaine au moment où celui de 1917 n'avait pas encore vu le jour. De même, les participants au sixième concile de Baltimore n'hésitèrent pas à décider de la création de quatre nouveaux diocèses et à élire les candidats évêques pour ces sièges.⁵¹ Apparemment, il n'y a aucun problème qui ne soit pas à mesure d'être examiné. Le contexte de l'époque exige une réflexion sereine sur l'ensemble des thèmes intéressant la vie de leur Eglise.

Quant au troisième concile de Baltimore, qui se déroula vers 1837, il engagea une nouvelle orientation de l'Eglise, en privilégiant l'américanisation. Cette option signifie que, désormais, les catholiques américains doivent vivre et exprimer leur foi de manière authentiquement américaine. Ce choix suscite des réactions hostiles à la fois internes et externes considérant que cette Eglise court le risque de perdre la catholicité en s'américanisant. L'histoire aura démontré le contraire puisque nous remarquons actuellement le niveau de la stabilité dans sa communion avec d'autres Eglises sœurs et de la maturité de sa foi. Par ailleurs, il y aura des choix importants pour l'enseignement et pour la pastorale des paroisses. D'une part, il s'agissait de créer une école primaire catholique dans chaque paroisse

⁴⁹ Mveng, *L'Afrique dans l'Eglise*, 179-180, 193. Deux exemples sont plus parlants à ce niveau. Au terme du concile de Baltimore qui s'ouvre le 30 septembre 1829, une lettre synodale est envoyée à Rome pour l'approbation des décisions conciliaires avant leur publication. Celle-ci attendra toute une année, jusqu'au 29 septembre 1830, date de l'arrivée de la réponse de Rome. De même, une invitation fut adressée à Mgr de Forbin Janson, évêque de Nancy en France, pour venir participer à un concile de Baltimore en 1840 avec les mêmes prérogatives que ses collègues américains.

⁵⁰ Ibid., 180.

⁵¹ Ibid., 180, 194 ; Heijke, "African Synod, Colonization of Africa?," 179-180.

et de concevoir le projet d'une université catholique. D'autre part, le concile adopta le principe de la création des paroisses à caractère sociologique se basant sur les racines linguistiques, ethniques, coutumières et culturelles des chrétiens. Personne n'a besoin d'argumenter sur les fruits et l'efficacité de cette politique scolaire et de cette formule pastorale. Jusqu'à présent, le sérieux du système éducatif et pastoral américain n'a jamais été mis en cause. Concernant les missions, le concile les a encouragées à poursuivre leur tâche. Rapidement, il y a eu des initiatives, telle la Congrégation des sœurs du Saint Sacrement fondée par Katharine Drexel pour l'évangélisation des indiens et des métis. Plus tard, suivra la fondation des missionnaires de Maryknoll.⁵² Ainsi, il faut saluer les décisions courageuses prises par ce troisième concile de Baltimore pour se doter de structures pastorales et une ligne adaptées à une Eglise qui, bien qu'en situation difficile, était soucieuse de sa mission.

Lorsqu'il est question du Concile africain, il faut comprendre qu'il ne s'agit pas d'une idée originale introduite ou inventée par l'Eglise africaine. Il est vrai, le contexte est différent à celui de l'Eglise américaine du 19^{ème} siècle. De même, les démarches de ces deux Eglises ne seraient pas nécessairement identiques tant au plan de la régularité qu'au niveau des procédures. À chaque contexte convient une stratégie propre. Toutefois, parler de ce Concile africain à la manière de ceux des Etats-Unis n'est pas une option à exclure. Au vu de ses résultats et de son témoignage, le dynamisme de l'Eglise américaine est une source d'inspiration. Pour être missionnaires d'eux-mêmes, les africains doivent repenser leur Eglise en termes d'africanisation, c'est-à-dire redéfinir la façon de vivre leur foi dans leur culture. Pour l'Afrique, comme pour les Etats-Unis de l'époque, la période postcoloniale n'est pas exempte de l'esprit de domination.⁵³ La contribution de l'Eglise en Assemblée conciliaire à l'américaine serait non négligeable pour redonner l'espoir à un continent toujours soucieux de sa reconstruction. Sans doute, personne ne peut nier l'engagement de l'Eglise africaine au service de la société dans les domaines de l'éducation, de la santé et du développement. Dans la plupart des cas, certes, ce sont des efforts qui restent au niveau national et parfois régional. À l'époque où les Eglises, de certains pays, tendent à abandonner ces tâches par manque de moyens ou en raison de désaccords avec les gouvernements,⁵⁴ un nouveau souffle s'avère nécessaire pour dépasser ces clivages et concevoir des projets plus solides au niveau continental. Au plan pastoral, il n'est peut-être pas opportun d'envisager la création des paroisses à dimension sociologique. Cependant, le tribalisme tel qu'il est vécu dans certaines communautés africaines constitue un défi qui invite à réfléchir. Les divisions et les conflits suscités par ce phénomène attestent de l'absence d'une maturité ecclésiologique. Par son engagement avec ses conciles, l'Eglise américaine a pu devenir une communauté mûre et autonome. Une communauté chrétienne engagée dans un processus conciliaire dynamique et

⁵² Mveng, *L'Afrique dans l'Eglise*, 193-194.

⁵³ Ibid., 191-192. L'auteur souligne surtout la domination culturelle (imposition d'une vision du monde qui néglige l'humanisme africain) et la domination politique (un système de gouvernement européocentrique). La réaction à cette situation a parfois abouti à la naissance des mouvements de retour aux sources et de libération ou encore à des mouvements messianiques et aux Eglises dites indépendantes.

⁵⁴ Ibid., 193. Le cas de l'Eglise du Burkina-Faso-Niger qui démissionna dans les écoles en 1969 n'est qu'un exemple parmi tant d'autres. Notons que, pour ce cas précis, le point de départ du conflit réside dans le retard des subventions de l'Etat à l'Eglise, ce qui provoquait des dettes trop lourdes dans les finances des diocèses. Voir à ce propos Augustin Bishwende Ramazani, *Eglise famille de Dieu. Esquisse d'ecclésiologie africaine* (Paris: L'Harmattan, 2001), 23-24.

permanent ne peut qu'en sortir renforcée et fortifiée. Sans doute, l'Eglise africaine pourrait s'inspirer de ce modèle américain.

6.2.2.2.3 D'autres exemples dans les Églises des différentes régions du monde

Outre la tradition conciliaire de l'Eglise des Etats-Unis, certains théologiens se réfèrent à l'histoire des conciles organisés dans d'autres régions du monde, pour justifier la pertinence du projet conciliaire africain. Pour l'Eglise de l'Amérique latine, Yves Congar évoque les conciles provinciaux de Lima, base de 78 conciles diocésains convoqués entre 1536 et 1636, et du concile plénier tenu à Rome en 1899. Il ajoute les rencontres du CELAM à Medellin en 1968 et à Puebla en 1978. Pour d'autres Eglises, il signale trois conciles en Australie, un pour la Chine et un autre pour le Japon en 1924, un concile plénier en Indochine en 1934 suivi d'un autre de même type pour l'Inde en 1950.⁵⁵ Quant à Mveng, tout en s'intéressant particulièrement aux conciles concernant la Chine, le Japon et l'Indochine, il mentionne aussi le concile plénier des missions d'Afrique du Sud tenu en juillet 1924.⁵⁶ Dans la perspective du projet africain, les trois conciles de l'Eglise asiatique méritent une attention particulière pour deux raisons importantes.

Premièrement, les trois conciles se situent à un moment crucial de l'histoire du monde et de celle de l'Eglise, à savoir la période entre les deux guerres mondiales et après le double avènement du Code de droit canonique de 1917 et de l'Encyclique *Maximum Illud* de 1919. À noter que ce dernier document insiste sur l'urgence de la formation du clergé indigène. Autrement dit, il s'agit de la période de la crise post-conflit de la société et du besoin d'adaptation aux nouvelles dispositions dans l'Eglise. La deuxième raison est liée à la démarche conciliaire pilotée par les instances romaines.⁵⁷ L'Eglise locale semble être absente dans tout le processus.

Convoqués et dirigés par l'autorité romaine,⁵⁸ les trois conciles sont composés de missionnaires étrangers et de membres de l'Eglise locale de façon disproportionnée. Pour la

⁵⁵ Congar, "Des précédents depuis quatre siècles," 16. Voir aussi Luneau, "Les attentes de l'Eglise catholique en Occident," 113-114 ; Bertin Kipanza, "Le Synode africain à la lumière de la palabre africaine," *La Foi et le Temps* XXIII, no. 6 (1993): 509 ; Mpisi, *Le cardinal Malula et Jean Paul II*, 431-432. Les trois conciles d'Australie se sont respectivement tenus en 1844, 1869 et en 1887. Congar donne cinq dates (1552, 1576, 1583, 1591, 1601) pour le cas de Lima, ce qui fait penser au moins à une possibilité de cinq conciles. Sa liste inclut aussi les conciles du 19^{ème} siècle tenus à Rome pour l'Amérique latine, en Australie, en Chine, au Japon, en Indochine et en Inde. Mpisi qui, en principe, se contente de recopier intégralement ces données, oublie de mentionner celui de l'année 1601 et celui du Japon. Kipanza se réfère à la liste de Luneau qui ignore les conciles de l'Amérique latine. En somme, c'est Congar qui donne un inventaire le plus complet en premier.

⁵⁶ Mveng, *L'Afrique dans l'Eglise*, 181-182, 189-191. Voir aussi Congar, "Des précédents depuis quatre siècles," 16 ; Pénoukou, *Eglises d'Afrique*, 159 ; Mpisi, *Le cardinal Malula et Jean Paul II*, 431. Mveng a le soin de préciser les dates de ces conciles mais une erreur, qu'il corrige lui-même par après, s'y glisse pour ce qui est de l'année en mettant celui du Japon (du 5 au 19 octobre) et de l'Indochine (du 18 novembre au 5 décembre) en 1984 au lieu de 1924 et 1934 respectivement. Celui de la Chine date du 14 au 28 mai 1924. Mpisi et Congar parle du 18 au 26 novembre 1934 pour le concile de l'Indochine. Pénoukou place celui de Japon en 1926 et fait mention aussi d'un autre concile du Vietnam en 1934. Il est le seul à situer celui de l'Inde en 1951. Par ailleurs, Mveng s'étonne du fait qu'à cette période de « l'âge d'or de la mission en Afrique noire » aucun besoin n'est senti pour organiser une assemblée de type conciliaire dans cette région ou une rencontre qui aurait pu regrouper les participants de toute l'Afrique.

⁵⁷ Mveng, *L'Afrique dans l'Eglise*, 181.

⁵⁸ Ibid., 181-182. La présidence est chaque fois assurée par un délégué apostolique. Le 20 janvier 1924, Pie XI convoque le concile de la Chine. Il est dirigé par Mgr Celse Constantini qui préfère prêcher en latin à la messe d'ouverture. Celui de l'Indochine est convoqué par le Cardinal préfet de la Sacré Congrégation de la

Chine, le concile rassemble 50 participants dont 47 évêques presque tous missionnaires.⁵⁹ Pour celui du Japon avec 31 participants, à savoir 10 évêques et 21 consultants, il y a seulement 4 prêtres japonais, les autres étant des missionnaires expatriés. Quant à celui de l'Indochine avec ses 47 membres dont il faut compter 20 évêques et 27 théologiens et/ou consultants, il n'y a qu'un seul évêque et 6 théologiens indigènes.⁶⁰ Si les participants au concile pour la Chine sont essentiellement des évêques, ceux des deux autres conciles sont majoritairement des théologiens. Il est à regretter la place si marginale réservée aux autochtones.

À la participation qui est surtout d'origine du monde missionnaire, il faut ajouter le caractère externe du programme assigné à ces conciles. Trois axes sont privilégiés par les promoteurs. Tenant compte du contexte de la société et de l'Eglise et selon l'exigence du Saint-Siège, la formation du clergé indigène devait être envisagée pour succéder à la mission. Pour cela, la création de séminaires était le premier point inscrit à l'ordre du jour. Dans la même perspective, le besoin de l'adaptation des méthodes d'annonce de l'Evangile dans une société en mutation se faisait sentir. Ce deuxième défi implique aussi la mise en œuvre des nouvelles directives pontificales et les dispositions du droit canon. Le dernier aspect, non moins important, concernait la promotion des œuvres caritatives.⁶¹ Dans tout ce projet, l'implication de l'Eglise locale est insignifiante. Ce sont les missionnaires et les instances romaines qui étudient les modalités de progression de cette Eglise. Le risque d'une telle démarche est de ne pas se rendre compte des vrais problèmes à résoudre et d'aboutir à des résultats à caractère triomphaliste et sensationnel mais qui ne donnent pas l'assurance d'une amélioration. Dans ce sens, autres que des émerveillements entendus sur leur déroulement, l'impact de ces conciles n'est pas perçu, contrairement à ceux de l'Eglise des Etats-Unis. Ainsi, Pie XI nous apprend que les cérémonies du concile chinois furent un spectacle triomphal aux yeux des chrétiens et provoquèrent un climat de stupeur chez les païens.⁶² Convaincu qu'il s'agit de l'aube nouvelle d'une communauté chrétienne, il consacre, à Rome, 6 nouveaux évêques indigènes, seulement deux ans après le concile.⁶³ Pour le concile de l'Indochine, le rapport des missionnaires témoigne d'une impression similaire. Pour Mveng, ces hérauts de l'Evangile considèrent que l'événement a permis l'attrait de la religion chrétienne à de nombreuses personnes. Cela est, pour eux, un résultat remarquable et rassurant pour l'avenir de la mission.⁶⁴ Néanmoins, cet optimisme ne paraît pas correspondre aux acquis constatés au fil de l'histoire.

Propagation de la Foi pour être dirigé par Mgr Colombien Dreyer en poste sur place. Mgr Giardini préside celui du Japon.

⁵⁹ Ibid., 181. L'Eglise chinoise d'alors est servie par 57 évêques dont 2 chinois et 2552 prêtres comprenant 1071 autochtones. Au concile participent 47 évêques et 3 autres personnes n'ayant pas le statut d'évêque. Dans la liste des 50 membres répartis en 5 commissions du Concile, 5 noms chinois sont repérables. À part les 2 évêques chinois, ce fait porte à croire que les 3 autres peuvent être des prêtres.

⁶⁰ Ibid., 181-182.

⁶¹ Ibid., 182, 190.

⁶² L'impression du pape transparait d'abord dans la lettre du 12 octobre 1924 adressée au délégué apostolique et président du concile et ensuite lors du consistoire du 18 décembre de la même année. Voir à ce propos Pie XI, "Lettre à Mgr Celse Constantini," AAS 26 (1924): 460 ; Pie XI, "Discours au consistoire du 18 décembre 1924," AAS 26 (1924): 490. Voir aussi Mveng, *L'Afrique dans l'Eglise*, 181.

⁶³ Mveng, *L'Afrique dans l'Eglise*, 181.

⁶⁴ Ibid., 182-183.

Tous ces conciles, qui ont eu lieu sous d'autres cieux, confirment la possibilité d'organiser un concile africain. Les initiateurs de ce projet n'ignoraient pas l'existence de ces assemblées. Toutefois, la voie empruntée pour l'Eglise asiatique constitue un grand défi et un avertissement pour toute Eglise qui voudrait réellement planifier sa croissance en assurant elle-même ses responsabilités. Son projet ne doit pas être téléguidé de l'extérieur. En Asie, les autorités romaines et missionnaires ont conçu, préparé et dirigé tout le processus conciliaire. Les résultats en termes d'efficacité et de croissance sont restés impalpables. Pour cela, l'élaboration d'un projet conciliaire africain doit scruter attentivement l'histoire afin d'éviter de reproduire les erreurs du passé.

6.2.2.2.4 *Quel type de Concile africain ?*

Dans le premier chapitre, nous avons évoqué le phénomène de la disparition progressive de l'Eglise d'Afrique du Nord des premiers siècles et, simultanément, celui de l'isolement de l'Eglise d'Egypte. Pour ces Eglises, le 4^{ème} chapitre fait écho à la tradition conciliaire qui a suivi le même rythme régressif. Dès la fin du 7^{ème} siècle, l'histoire ne parle plus de conciles ou de synodes en Afrique. Seul un cas est signalé en 1924, en Afrique du Sud, dans le vaste mouvement conciliaire entrepris dans les pays des missions sous le pontificat de Pie XI. Le survol des conciles de l'Eglise des Etats-Unis au 19^{ème} siècle et ceux des autres régions du monde démontre qu'un nouveau projet du Concile africain est théoriquement possible.

En s'enracinant dans l'ancienne tradition conciliaire africaine et en s'inspirant de l'histoire des Eglises sœurs, il ressort qu'une telle initiative doit tenir compte du nouveau contexte et se placer dans la catégorie des conciles particuliers. Dans ses canons de 439 à 446, le Code du droit canonique de 1983 précise les conditions et les modalités de ces assemblées en ce qui concerne la convocation, la participation, les responsabilités et les devoirs.⁶⁵ Sachant qu'un concile particulier peut être provincial ou plénier, le projet conciliaire africain peut s'inscrire dans le cadre d'un concile plénier qui, selon le canon 441, est convoqué par la Conférence des évêques. Puisque cette Conférence est une entité comprenant un ou plusieurs pays,⁶⁶ il est possible de donner un statut légal à un organe tel que le SCEAM⁶⁷ qui serait

⁶⁵ E. Caparros et H. Aubé, eds., *Code de droit canonique. Bilingue et annoté* (Montréal: Wilson & Lafleur Limitée, 2009), 419-426.

⁶⁶ Ibid., 419-422 ; Mveng, *L'Afrique dans l'Eglise*, 184. Le canon 439 du Code de droit canonique de 1983 précise que le concile plénier réunit toutes les Eglises particulières d'une même Conférence des évêques. Expressément, le commentaire introduisant le chapitre sur les conciles particuliers (can. 439-446) ajoute qu'une Conférence peut comprendre un ou plusieurs pays. Les canons 440 et 442 expliquent respectivement que le concile provincial réunit les diverses Eglises particulières d'une même province ecclésiastique et qu'il est convoqué par le métropolitain. Aux yeux de Mveng, les conciles régionaux qui ne sont pas mentionnés dans le nouveau Code semblent être assimilés aux conciles pléniers.

⁶⁷ Engelbert Mveng, "Le Synode africain. Prolégomènes pour un Concile africain?," *Concilium*, no. 239 (1992): 164. Voir aussi Malula, "Discours d'ouverture de la 8^{ème} Assemblée plénière du SCEAM", 255. Mveng est d'avis que sans existence légale, sans statuts ni pouvoirs, le SCEAM n'est pas en situation de convoquer un concile plénier au niveau continental d'autant que personne parmi les théologiens n'a démontré qu'on peut lui appliquer la définition que le nouveau Code du droit canonique donne à la Conférence épiscopale. Sans une autre forme de légalisation, il ne correspond à aucune des structures prévues par ce Code. Pour notre auteur, le premier sens du mot symposium est en effet « une rencontre amicale pour boire. » Pour Malula, le SCEAM n'est pas « une structure juridique au dessus des Conférences épiscopales membres mais plutôt d'un organe de liaison et de concertation [...], d'un lieu de rencontre pour des échanges d'idées et d'expériences, pour la réflexion et l'étude et pour une action concertée face aux problèmes majeurs qui préoccupent les Eglises d'Afrique et de

alors habilité à convoquer un tel rassemblement au niveau du continent. Une autre possibilité serait celle qui engage les prérogatives du pontife romain. Bien que le Code actuel ne donne aucune indication précise sur la tenue d'un « concile particulier pour un territoire dépassant les limites d'une conférence épiscopale, » l'idée d'un concile continental pourrait être envisagée avec une autorisation préalable du pape. Étant législateur, il a toujours le pouvoir de légiférer selon le besoin de l'Eglise.⁶⁸ Il peut prendre cette initiative seul ou à la demande des Eglises particulières.

6.2.2.3 Un Concile africain, un projet justifiable et bénéfique

Pour mémoire, les faits et les leçons de l'histoire des conciles dans les différents pays justifient le projet conciliaire africain. La prise en charge de l'Eglise africaine par elle-même est au cœur de la démarche. Pour un continent confronté à la misère, aux conflits et à l'oppression, son Eglise doit être en capacité de conduire sa mission prophétique et évangélisatrice avec la mise en place d'un système de concertation et d'auto-évaluation. Elle doit être en mesure de trouver des solutions appropriées aux nombreux problèmes relatifs à sa foi, à son identité chrétienne au sein de la société, aux rapports avec les pouvoirs politiques et à sa contribution au bon fonctionnement de l'Eglise universelle.⁶⁹ Pour ce faire, une mobilisation sous forme d'un concile semble être un cadre idéal.

Selon Mveng, certains détracteurs accusent le projet conciliaire africain d'être un chemin vers un schisme ou tout simplement un retour au fétichisme.⁷⁰ Contre ces préjugés, il convient de réaffirmer que les conciles ont été de grandes occasions pour l'Eglise d'envisager sa croissance et de se protéger contre les dangers. Ils ont servi à la collégialité des évêques et à la communion et l'unité dans la diversité. Ils ont permis également à définir sa foi et à élaborer sa discipline. Les cas et les temps de crises retenus dans son histoire sont insignifiants par rapport aux délibérations qui ont été salutaires.⁷¹ À notre avis, ces événements sombres sont trop insuffisants pour anéantir le projet africain. Ce n'est pas en Afrique, où nous sommes au courant de l'ancienne tradition conciliaire qui a été largement

Madagascar. » Se référant au cardinal Duval, il note qu'il s'agit d'une « réunion fraternelle » qui « est au service des conférences épiscopales » pour « dégager les lignes générales de l'apostolat. »

⁶⁸ Cheza, "Prémices et histoire des deux Synodes africains," 24-25. Voir aussi Monsengwo, "Synode spécial pour l'Afrique," 16. Selon Cheza, Mgr Monsengwo faisait partie de ceux qui étaient de cet avis lors de la 7^{ème} Assemblée du SCEAM en 1984. Le point de vue soutenu ici n'ignore pas, mais nuance, le constat de Mveng qui notait qu'« au moment où l'on a le plus parlé d'un concile africain, on est obligé de constater qu'il n'existe en Afrique aucune instance capable de convoquer un tel concile. Et ce n'est pas au pape à le faire ; le Droit canonique ne le prévoit pas ainsi. » Voir à ce propos Mveng, "Le Synode africain. Prolégomènes pour un Concile africain?," 165.

⁶⁹ Mveng, *L'Afrique dans l'Eglise*, 194-195.

⁷⁰ Mveng, "Le Synode africain. Prolégomènes pour un Concile africain?," 165. Certaines tendances soutenaient une idée selon laquelle une Eglise promue précipitamment est susceptible de retomber facilement dans le « paganisme. » Pour cela, ils estimaient dangereux un concile africain.

⁷¹ Mveng, *L'Afrique dans l'Eglise*, 195-196. L'auteur évoque le Concile de Constance (1414-1418) et celui de Bâle (1431) en guise d'exemples pour des cas des tensions entre les conciles et la papauté. De même, il fait mention d'autres qui ont déposé ou ont entrepris de déposer les papes comme Nicolas 1^{er} (Constantinople en 867), Saint Grégoire VII (Worms en 1076) et Eugène IV (Bâle en 1439). Malgré ces exemples, affirme-t-il, personne ne conteste le fait que la papauté et les conciles restent les « deux pôles du magistère solennel de l'Eglise. » Alors que la papauté incarne le symbole de l'unité et de « la communion des Eglises particulières dans la même foi de Pierre, [...] les conciles expriment le magistère apostolique dans sa collégialité. » La réalité est telle que plusieurs conciles ont sauvé l'Eglise au moment des grands problèmes d'ordre doctrinal, pastoral et disciplinaire.

bénéfique à plusieurs reprises, que la nouvelle initiative serait nuisible à l'Eglise. L'Esprit qui a parlé aux Eglises de l'Apocalypse,⁷² et à tant d'occasions au moment des conciles, est le même qui a une parole à adresser aux Eglises d'Afrique. Dans le nouveau contexte de l'évangélisation, il est à écouter.

6.2.2.4 Un Concile africain, un projet nécessitant une sérieuse préparation

Dès l'annonce officielle de la proposition du projet conciliaire africain au colloque d'Abidjan, son initiateur prévoyait « une longue et sérieuse préparation » impliquant la participation de tout le peuple dans un « vaste et libre débat. » Sans renier la place prépondérante des évêques dans tout le processus, il soulignait que l'événement ne devait pas être réduit à leur affaire.⁷³ Six ans plus tard, Tshibangu détaillait les cinq grandes étapes à suivre dans la phase préparatoire.⁷⁴ En toute rigueur, les chances d'atteindre les résultats escomptés sont plus grandes, si toute la communauté chrétienne s'engage pour l'initiative.

Pour la réussite du projet conciliaire, le problème crucial des ressources doit être abordé en toute sérénité. Il faut s'assurer des moyens tant humains que matériels avant de convoquer un concile. À long terme, cette condition permettrait à l'Eglise africaine de se familiariser avec le principe de la transparence. Dans la mesure où la communauté chrétienne a accès à l'information sur un inventaire des efforts déjà réalisés dans le domaine de l'autofinancement et sur l'usage des ressources existantes de l'Eglise, l'esprit de méfiance et de suspicion se réduit progressivement. Cette clarté offre l'opportunité aux personnes qualifiées de participer dans l'élaboration des budgets et des plans raisonnables facilement contrôlables pour les Eglises africaines. Ainsi, il devient possible de programmer les activités prioritaires en tenant compte des moyens disponibles. Un événement comme le concile, qui nécessite la mobilisation et la créativité de toute la communauté, doit se doter des structures et des outils crédibles pour être à la hauteur des défis à relever.⁷⁵ Une sérieuse préparation exige, dorénavant, le changement des mentalités à tous les niveaux.

⁷² À ce propos, lire avec intérêt Paulin Poucouta, *Lettres aux Eglises d'Afrique. Apocalypse 1-3* (Paris-Yaoundé: Karthala-UCAC, 1997).

⁷³ Eboussi-Boulaga, "Pour une catholicité africaine," 342-343.

⁷⁴ Tshibangu, "Un concile africain est-il opportun?," 172-173. Il s'agit d'une concertation de l'épiscopat africain, d'une prévision d'un délai suffisant avant la célébration du concile, d'une organisation des sessions ecclésiales spéciales au niveau de chaque Conférence épiscopale ou Diocèse (synodes ou conciles particuliers), d'une mise en place des commissions d'études thématiques et du choix des participants parmi les évêques et les laïcs.

⁷⁵ Eboussi-Boulaga, "Pour une catholicité africaine," 344-345. Voir aussi SAC, éd., *Civilisation noire et Eglise catholique*, 371-372. Parlant des structures à promouvoir, le colloque d'Abidjan recommande une organisation de l'information, un dispositif garantissant l'autorité morale crédible, une mise en place d'une université catholique africaine, une organisation des lieux d'une spiritualité africaine, une pédagogie de la responsabilité individuelle et collective, une autonomie financière et une création d'un organisme interafricain qui coordonnerait les aides de la chrétienté. Même en l'absence du concile, ces structures se révèlent indispensables pour l'Eglise africaine. Une trentaine d'années après le lancement de l'idée, malheureusement, force est de constater que le chemin est encore long pour les mettre en place.

6.2.2.5 Des initiatives en faveur du projet conciliaire africain

Dès le départ, le projet conciliaire africain a suscité l'enthousiasme.⁷⁶ En sus du soutien externe, il a été piloté de façon indiscutable par plusieurs efforts combinés de l'épiscopat et des théologiens africains.

6.2.2.5.1 Un soutien inconditionnel externe

Aussitôt formulée et retenue comme résolution, la proposition du Concile africain a reçu un soutien inattendu de la communauté catholique internationale composée d'associations et de théologiens des différents pays. Cette communauté se prononce en faveur du projet, en faisant remarquer que c'est un droit pour les Eglises d'Afrique de se réunir dans le cadre d'une Assemblée conciliaire. Un tel rassemblement est nécessaire pour permettre un réexamen de la foi chrétienne vécue dans la culture locale et pour évaluer l'impact du message évangélique sur la vie de l'africain. En d'autres termes, c'est un projet pertinent et propice à cette époque de l'histoire. Il offre l'occasion à tout un continent de participer dans l'effort de reconstruction de la société moderne et de manifester que Dieu n'est prisonnier d'aucune civilisation.⁷⁷ Cette position historique et rapide⁷⁸ en provenance du monde extérieur sera un signe hautement significatif d'encouragement pour les initiateurs du projet africain. Néanmoins, ce seul soutien reste insuffisant. Les démarches internes ont été indispensables.

6.2.2.5.2 La part du magistère et des théologiens africains

À trois reprises, à Kinshasa et à Rome, les évêques zaïrois demandent à Jean Paul II la convocation du Concile africain.⁷⁹ Sous la présidence du cardinal Zoungwana, le dossier de ce Concile fut abordé par les évêques africains présents à Rome lors du Synode des évêques sur la pénitence et la réconciliation en 1983. Ils se prononcent en sa faveur. La même année, le comité permanent du SCEAM est unanime pour sa tenue et il indique les thèmes majeurs à traiter qui sont « l'évangélisation, l'inculturation et la promotion humaine. » En 1984, à Kinshasa, la question est débattue par l'Assemblée plénière du SCEAM.⁸⁰ Toutes ces initiatives témoignent de la volonté du magistère africain de faire aboutir le projet.

⁷⁶ Cheza, "Du Concile œcuménique au Synode africain," 490 ; Guetny, "Le Synode en quinze questions," 27 ; Maurice Cheza, "Les espoirs déçus d'un concile africain," dans *Changer la papauté?*, éd. Paul Tihon (Paris: Editions du Cerf, 2000), 128.

⁷⁷ Collectif, "Pour un concile pan-africain," *Informations Catholiques Internationales*, no. 527 (1978): 15-16 ; Cheza, "Les espoirs déçus d'un concile africain," 128 ; Mpisi, *Le cardinal Malula et Jean Paul II*, 430-431. Il s'agit des différentes associations de France, de Belgique, d'Italie, de Suisse, des Pays-Bas, du Brésil, des Antilles et des Etats-Unis. Quant aux théologiens, il faut signaler entre autres Yves Congar, Marie-Dominique Chenu, Sergio Torres et Mgr Laurent S Nagae du Japon.

⁷⁸ Le texte de la communauté internationale date du 20 mai 1978, environ huit mois après le colloque d'Abidjan et avant la publication des actes qui n'a pu avoir lieu qu'au mois de juin.

⁷⁹ Monsengwo, "Synode spécial pour l'Afrique," 15 ; Iwele, *Mgr Monsengwo. Acteur et témoin de l'histoire*, 59 ; Ntedika, *On attendait un concile, un synode est venu!*, 17 ; Cheza, "Repères chronologiques," 22 ; Mpisi, *Le cardinal Malula et Jean Paul II*, 443. À Kinshasa, la demande est doublement formulée le 3 mai 1980 et le 15 août 1985 lors de la visite du pape. À Rome, elle date du 12 avril 1983 lors de la visite *ad limina*. Au nom de la Conférence épiscopale du Zaïre, Mgr Kaseba l'exprime pour la première fois. Dans les deux autres cas, c'est le cardinal Malula qui porte cette responsabilité.

⁸⁰ Ntedika, *On attendait un concile, un synode est venu!*, 18 ; Cheza, "Repères chronologiques," 22.

Notons que la triple requête et le désir persistant du concile ne sont pas les faits de la seule hiérarchie. Il faut rappeler le travail et la réflexion des théologiens africains. Il s'agit donc du fruit des efforts mis en commun. En 1981, par la voix de son président le cardinal Zoungana, le SCEAM encourageait les trois théologiens en mission en Europe pour expliquer le bien fondé du Concile des Eglises africaines.⁸¹ En sa qualité d'organe technique et responsable des questions théologiques au sein du SCEAM, le COMITHEOL occupa une place de premier plan dans l'élaboration des documents du projet. L'aspect historique des conciles pléniers ainsi que la dimension théologique de l'opportunité et de la faisabilité d'un Concile africain furent examinés. Dans ce sens, un document intitulé « Concile africain » avec l'apport des conciles particuliers en annexe fut transmis aux évêques africains en 1983 lors du synode à Rome. De même et en prévision de l'Assemblée plénière du SCEAM à Kinshasa, l'année suivante, deux autres documents datant des 9 et 11 juillet sont produits sous les titres respectifs « Pourquoi un Concile africain » et « Un Concile africain. »⁸² L'élaboration de ces instruments de travail est un signe tangible de l'engagement des théologiens, au service du magistère pour l'éclairer sur le plan des fondements théologiques.

Au travail réalisé par le COMITHEOL, s'ajoute la précieuse contribution de l'AOTA. Sa réflexion théologique initiée dès 1980 et sa consultation de Yaoundé des 11 et 12 avril 1984 au sujet du Concile africain, se conclurent par un rapport transmis au comité permanent du SCEAM à Accra en mai 1984. En juillet, ce document est mis sur la table des discussions de l'Assemblée plénière. Sa 2^{ème} consultation du 23 février 1986 à Kinshasa permet d'évaluer l'évolution du projet pour proposer l'étape suivante. Les propositions formulées eurent trait à l'organisation matérielle et financière, à la date et à la durée du Concile.⁸³ Tout ce travail rentrait dans le cadre de bien préparer un événement si capital pour tout le continent.

Par ailleurs, la démarche et l'engagement personnel du cardinal Malula en faveur du Concile africain méritent d'être soulignés de façon particulière. Porte-parole de l'épiscopat zaïrois, devant le pape en 1983 et en 1985, il formule la demande de convocation du Concile. Luneau le considère comme la cheville ouvrière et l'un des évêques les plus attachés à ce projet de Concile et ce, depuis 1977 jusqu'à la veille de sa mort en juin 1989. En effet, la proposition du colloque d'Abidjan rejoignait ses aspirations, lui qui, dès le début de son épiscopat en 1959, était marqué par le profond désir d'africaniser le Christianisme en œuvrant

⁸¹ Ntedika, *On attendait un concile, un synode est venu!*, 18 ; Engelbert Mveng, "The Historical Background of the African Synod," in *The African Synod. Documents, Reflections, Perspectives*, ed. Maura Browne (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1996), 21 ; Cheza, "Les espoirs déçus d'un concile africain," 129. Avec l'appui de la SAC, la mission est accomplie du 22 novembre au 4 décembre 1981 par Meinrad Hebga, Nicholas Ossama et Oscar Bimwenyi-Kweshi. Lire avec intérêt l'interview donnée à l'occasion de la mission, Tshibangu, "Un concile africain est-il opportun?," 174-178.

⁸² Monsengwo, "Synode spécial pour l'Afrique," 15 ; Ntedika, *On attendait un concile, un synode est venu!*, 19-20 ; Mpisi, *Le cardinal Malula et Jean Paul II*, 438. À noter que l'annexe du document analyse les conciles particuliers en rapport avec les Eglises particulières, leur fréquence, les sujets abordés, leur convocation et leur impact sur l'Eglise universelle.

⁸³ Tshibangu, "Un concile africain est-il opportun?," 168 ; Monsengwo, "Synode spécial pour l'Afrique," 15 ; Ntedika, *On attendait un concile, un synode est venu!*, 20-21 ; Mveng, "The Historical Background of the African Synod," 22 ; Cheza, "Repères chronologiques," 22 ; Mpisi, *Le cardinal Malula et Jean Paul II*, 439. Le document soumis par l'AOTA s'intitule « Le concile africain : fondement historiques et théologiques. » C'est un texte qui indique les orientations sur la participation au concile, les problèmes importants à soulever, la mobilisation et la préparation spirituelle à envisager.

pour une Eglise authentiquement africaine.⁸⁴ Élu président du SCEAM le 20 juillet 1984 à Kinshasa et convaincu que Jean Paul II portait un grand intérêt au projet, le cardinal lui exprime sa gratitude.⁸⁵ Il ne ménagera aucun effort pour soutenir le travail du COMITHEOL et de l'AOTA dans leur élaboration des documents précédemment mentionnés.⁸⁶ Son rôle est aussi essentiel lors des consultations que nous évoquerons dans la section suivante.

6.2.2.6 L'issue du projet conciliaire face à une résistance

Les soutiens à la résolution de convoquer un Concile africain adoptée au colloque d'Abidjan n'ont pas été unanimes. Des indices de résistance datent du même moment. Selon Mpisi, cette résolution semble être révolutionnaire et n'aurait pas l'aval de la Curie romaine.⁸⁷ Mveng ajoute que l'idée de ce Concile a provoqué des remous autant à l'extérieur de l'Eglise qu'en son intérieur.⁸⁸ Ce malaise conduit donc à des résistances injustifiées, à des consultations et à une position parfois ambiguë du pape.

6.2.2.6.1 Des résistances injustifiées

Efoé-Julien Pénoukou ne partage pas l'idée que le Concile africain est une affaire « téléguidée » de l'extérieur ou encore, un projet « sans rapport avec les besoins » réels des jeunes Eglises africaines. Il trouve aberrantes les réactions de ceux qui préfèrent envisager un synode régional, un symposium ou encore un colloque à la place d'un concile. Pour lui, cette approche n'est que manipulation pour détourner la communauté africaine du vrai débat et étouffer les vrais problèmes jugés artificiels à tort, faisant ainsi erreur sur l'objet et sur la cible. Après avoir démontré que l'institution conciliaire est le fruit d'une Eglise déterminée à croître et qu'elle s'est progressivement améliorée au fil des temps, il estime que les nouvelles formes de conciliarité peuvent encore se développer. La diversité des cultures et des situations nouvelles justifient la tenue des conciles conçus principalement pour approfondir le dépôt de la foi qui, de ce fait, est exprimé dans des termes accessibles au peuple.⁸⁹ Cette analyse datant de 1984 résonne comme une prophétie. Dans la mesure où l'Eglise africaine désire une Assemblée conciliaire pour envisager son avenir, cette initiative ne peut être que la bienvenue.

Or, en fait, la simple évocation de l'idée d'un Concile africain provoque un sentiment de peur dans plusieurs milieux. C'est l'impression du cardinal Malula qui s'en étonne lors de l'interview accordé à Luneau. À l'encontre de ceux qui veulent faire croire qu'il y aurait des théologiens incontrôlables qui se comporteraient comme des agents irresponsables cherchant à élaborer une théologie nuisible à l'Eglise, le cardinal objecte en réaffirmant l'existence d'une collaboration fructueuse et d'une relation saine entre les théologiens et les évêques. Quant à ceux qui jugent dangereux le rôle moteur de l'Eglise zaïroise, le prélat considère ces

⁸⁴ René Luneau, "Un homme roc sur lequel on pouvait bâtir. Le cardinal Joseph Malula," *L'Actualité Religieuse dans le Monde*, no. 121 (1994): 25. Voir aussi Mpisi, *Le cardinal Malula et Jean Paul II*, 433-436.

⁸⁵ Joseph Albert Malula, "Adresse du nouveau président du SCEAM, le 20 juillet 1984," dans *Œuvres complètes du cardinal Malula. Textes biographiques et généraux*, vol. 2, éd. Léon de Saint Moulin (Kinshasa: Facultés Catholiques de Kinshasa, 1997), 234. Voir aussi Mpisi, *Le cardinal Malula et Jean Paul II*, 440-441. Dans la suite, nous verrons que la position de Jean Paul II n'est pas sans ambiguïté, ce qui a longtemps fait croire qu'il soutenait l'idée du Concile africain aux yeux de certaines personnes.

⁸⁶ Mpisi, *Le cardinal Malula et Jean Paul II*, 438-439.

⁸⁷ Ibid., 430-431.

⁸⁸ Mveng, *L'Afrique dans l'Eglise*, 184.

⁸⁹ Pénoukou, *Eglises d'Afrique*, 158-161.

sentiments infondés et estime qu'il faut plutôt s'en réjouir. Par reconnaissance des largesses dont elle a bénéficié de la part d'Eglises sœurs, cette Eglise ne peut être égoïste et se replier sur elle-même. Son intention, comme sa motivation, est de partager ses compétences avec les autres pour le bien de tous. Du fait que le concile n'est pas un phénomène nouveau en Afrique, l'envisager aujourd'hui n'est donc qu'une chose normale.⁹⁰ Pour un projet avec des voix discordantes, des consultations sont entreprises pour trancher en final.

6.2.2.6.2 De la période des consultations officielles

En raison de la dualité soutien et hésitation provoquée par le projet du Concile africain, des consultations importantes sont officiellement organisées. La première initiative est entreprise par le SCEAM. Lors de sa 7^{ème} Assemblée plénière de juillet 1984 à Kinshasa, cet organe décide d'envoyer un questionnaire à toutes les Conférences épiscopales africaines pour s'assurer de leurs positions, un processus qui se poursuivra jusqu'en 1987.⁹¹ Cette période semble avoir connu beaucoup d'activités qui ont influencé les résultats. Le contexte des réponses et la contre-offensive initiée par le Saint-Siège sont fort méconnus au public. De fait, à partir du 17 février 1985, la Curie romaine opte pour faire une démarche similaire mais selon une méthodologie différente. Peu enthousiaste, voire défavorable à l'idée du Concile,⁹² via la Congrégation pour l'Evangélisation des Peuples, elle s'adresse par lettre à chaque évêque lui demandant son avis personnel. En termes de jeu combatif, cela ressemble à une contre-offensive soigneusement préparée. Il est connu qu'un pasteur local est plus facile à intimider que l'ensemble des membres d'une Conférence des évêques réunis pour une concertation. Rien n'empêche de penser que l'initiative du SCEAM est mal perçue par Rome qui redoute ce que certains auteurs appellent le « printemps de Prague » ou encore une euphorie de Kinshasa. Elle peut être considérée comme un défi lancé à l'administration centrale de l'Eglise qui fut obligée de contre-attaquer en évitant de s'adresser aux structures initialement favorables à la cause du Concile.⁹³ Compte tenu de la nature et de la

⁹⁰ René Luneau, "Pour le cardinal Malula, 'l'Eglise a besoin des laïcs qui restent laïcs'," *L'Actualité Religieuse dans le Monde*, no. 34 (1986): 34. Voir aussi Mpisi, *Le cardinal Malula et Jean Paul II*, 446-448. Selon Heijke, l'autorité romaine était inquiète d'une possible influence ou pression de certains théologiens africains sur les évêques. Ainsi, les évêques du Zaïre sont mis en garde par le pape en 1983 lors de la visite *ad limina* au sujet du secrétariat de leur Conférence épiscopale dirigé par Oscar Bimwenyi-Kweshi. Celui-ci sera démis de ses fonctions quelques mois plus tard. Voir à ce propos Heijke, "African Synod, Colonization of Africa?," 180.

⁹¹ Ntedika, *On attendait un concile, un synode est venu!*, 18-19 ; Iwele, *Mgr Monsengwo. Acteur et témoin de l'histoire*, 60-61 ; Cheza, "Repères chronologiques," 22 ; Mveng, "The Historical Background of the African Synod," 24 ; Cheza, "Les espoirs déçus d'un concile africain," 131 ; Mpisi, *Le cardinal Malula et Jean Paul II*, 441.

⁹² Guetny, "Le Synode en quinze questions," 27 ; Luneau, *Paroles et silences du Synode africain*, 10 ; Cheza, "Les espoirs déçus d'un concile africain," 131. La note formulée par Luneau est explicite.

⁹³ Heijke, "African Synod, Colonization of Africa?," 188-189 ; Guetny, "Le Synode en quinze questions," 27 ; Cheza, "Repères chronologiques," 22 ; Cheza, "Les espoirs déçus d'un concile africain," 131 ; Mpisi, *Le cardinal Malula et Jean Paul II*, 441-442. Pour Mpisi, le but de la démarche de s'adresser aux évêques de façon individuelle entreprise par Rome est de les diviser et les pousser à se prononcer contre la tenue du Concile. Non seulement la correspondance exprime les réserves envers le projet, mais aussi elle exerce quelques pressions et menaces plus ou moins indirectes pour ceux qui y seraient favorables. Heijke emploie l'expression « Printemps de Prague » qui est reprise par ces autres auteurs. Vu comme une saison agréable, ce printemps semble sous-entendre la pertinence du travail fait à Kinshasa surtout lors de l'Assemblée plénière du SCEAM en 1984. Tout semblait présager l'imminent avènement du Concile africain, ce qui est déjà comparable au printemps de l'Eglise.

méthodologie de la Congrégation romaine, d'aucuns estiment que les réponses des évêques ont été largement orientées. Rien d'étonnant que le résultat de la consultation initiée par le SCEAM soit marqué par la diversité d'opinions des évêpats africains. La synthèse du processus, en 1987, fut généralement interprétée comme un refus ou une opposition de la majorité à l'idée du Concile. Certes, ce verdict conforte la position de la Curie romaine mais cela ne veut pas dire qu'il exprime nécessairement toute la réalité et tous les détails de l'affaire.⁹⁴ Peut-être comme l'adage le dit bien, l'histoire est écrite par le vainqueur. Notons seulement à ce niveau que pour marquer la fin de la période des consultations, le 6 décembre 1988, Rome organise une réunion d'échanges et débats. La formule du synode est adoptée même si, selon le témoignage d'un participant, le pape avait laissé ouverte l'alternative du concile.⁹⁵ L'influence de l'autorité romaine a donc été déterminante dans l'ensemble du processus de toutes les consultations, visant à se prononcer pour ou contre le Concile.

Mgr Monsengwo tente d'interpréter l'ambiguïté de la situation qui a conduit aux résultats de la consultation du SCEAM. Il préfère retenir que le passage de l'idée du Concile devenue celle du Synode s'est fait « à partir d'opinions convergentes » dans l'épiscopat africain. Ensuite, avec les avis partagés, certains trouvaient le concept même de concile non adapté. Ainsi, les points de vue divergeaient. Pour les uns, il était préférable d'approfondir les acquis du Concile Vatican II, événement encore récent, plutôt que d'envisager un autre concile. Dans cette optique, les réalisations du SCEAM et des Conférences épiscopales étaient suffisantes. Par contre, d'autres pensaient que le Concile africain constituait une occasion propice pour la réception du même Vatican II. Pour ce groupe, des raisons théologiques et

⁹⁴ Heijke, "African Synod, Colonization of Africa?," 188-190 ; Guetny, "Le Synode en quinze questions," 27 ; Cheza, "Repères chronologiques," 22 ; Luneau, *Paroles et silences du Synode africain*, 10 ; Cheza, "Les espoirs déçus d'un concile africain," 133 ; Soédé, "Du Concile au Synode africain," 14-15 ; Mpisi, *Le cardinal Malula et Jean Paul II*, 442, 450. Pour Mpisi, l'administration centrale de l'Eglise a réussi « en partie sa mission périlleuse et résolument 'peu catholique' : seuls les évêques anglophones dans leur majorité se désolidariseraient des évêques zairois, tandis que les francophones les appuieraient plus ou moins totalement (le concile aurait donc été présenté comme une 'affaire des francophones', comme l'était jadis la négritude). » Pour Cheza, « un tiers des conférences étaient opposées à la convocation d'un concile, un second tiers y étaient favorables et les autres conférences, tout en émettant un avis favorable, estimaient que le moment n'en était pas venu. Les supporters du projet appartenaient surtout à l'Afrique francophone. L'interprétation des chiffres est toujours difficile ; ainsi, face à cette troisième réponse, les uns l'ont assimilée à un accord, d'autres à un refus ». Cet auteur affirme détenir ces chiffres de la part de Mgr Tessier, archevêque d'Alger, qui terminait son témoignage en soulignant qu'il n'est pas exact « de dire que la majorité des conférences étaient opposées » à l'idée du Concile. Luneau qui va dans le sens du refus de la majorité donne la liste des 9 Eglises explicitement favorables (c'est-à-dire ce que Cheza appelle un second tiers) qui sont : Burkina-Niger, Cameroun, Congo, Madagascar, Mali, Rwanda, Zaïre, Burundi, Ouganda. Heijke note une attitude de réserve d'abord et ensuite de rejet de l'idée du concile de la part des anglophones. Pour lui, un tiers est favorable, un tiers est opposé et un autre tiers n'a pas répondu. Nous constatons que la même réalité est interprétée différemment. La notion de la majorité est peut-être à relativiser.

⁹⁵ Heijke, "African Synod, Colonization of Africa?," 190 ; Ntedika, *On attendait un concile, un synode est venu!*, 23 ; Joseph Konde Ntedika, *Le Synode africain (1994). Un appel à la conversion et à l'espérance* (Kinshasa: Facultés Catholiques de Kinshasa, 1995), 8. À ladite réunion à Rome participait le président du SCEAM, les présidents des neuf Conférences régionales d'Afrique, le cardinal préfet de la Congrégation pour l'Evangélisation des Peuples et le Secrétaire général du synode des évêques. Il s'agit de : Mgr Gabriel Gonsuam Ganaka (Nigéria), Mgr Faustin Ngabu (Zaïre), Mgr Denis de Jong (Zambie), Mgr Bernard Agré (Côte d'Ivoire), Mgr Jaime Pedro Gonçalves (Mozambique), Mgr Henri Teissier (Algérie), Mgr John Kodwo Amissah (Ghana), S.B Stephanos II Ghattas (Egypte), Cardinal Christian Wiyghan Tumi (Cameroun), Cardinal Josef Tomko (Curie) et Mgr J. Schotte (Curie). Ce sont eux qui vont constituer la Commission ante-préparatoire du synode dont la convocation est annoncée un mois plus tard. C'est surtout Heijke qui retient ce témoignage de Mgr Denis de Jong à propos de la possibilité laissée ouverte pour le concile.

pastorales justifiaient la démarche.⁹⁶ Il semble que le prélat ne souhaite pas s'écarter des résultats officiels. Il n'a pas envie non plus de s'immiscer dans les intentions de Rome, peu favorable, paraît-il, à la formule du concile. De toute façon, il y a une différence dans la perception. Si le projet conciliaire a été reçu avec enthousiasme en Afrique, ce n'est pas le cas à Rome. Paradoxalement, la période des consultations s'est officiellement soldée par un désaveu des évêques africains, ce qui ne signifie pas nécessairement que cela correspond à leur profonde conviction. Il est possible que la pression et la peur de perdre les avantages romains aient pesé lourd dans leur prise de position.⁹⁷ Dans tous les cas, la décision finale pour mettre fin aux débats revenait à Jean Paul II. Il se prononce en faveur du synode, contrairement à ce qu'attendaient beaucoup d'africains.

6.2.2.6.3 De la position ambiguë et ambivalente de Jean Paul II à sa décision

Dès 1980, à Kinshasa, lors de la première requête pour la convocation du Concile africain à la réunion du 6 décembre 1988 à Rome, Jean Paul II semble avoir entretenu une position ambivalente qui a nourri des illusions dans plusieurs cercles africains. Son attitude a pu laisser penser qu'il était favorable au Concile. S'il en était ainsi, à quel moment exact aurait-il abandonné l'idée ? Il est vrai que certains services de la Curie romaine avaient des réserves concernant ce projet. Cependant, il reste difficile d'établir que le pape avait les mêmes inquiétudes.⁹⁸ En suivant l'évolution de sa pensée dans le temps, nous avons l'impression que sa position est plutôt ambiguë. Elle ne permet pas de conclure avec certitude sur son soutien ou son désaveu à l'idée du Concile africain.

Déjà le 21 avril 1983, s'adressant à un groupe d'évêques du Zaïre à propos de la requête du Concile, il verbalise le besoin d'une concertation « sous une forme ou sous une autre » au niveau continental pour évaluer les questions d'ordre religieux.⁹⁹ En principe, il est d'accord pour une rencontre panafricaine de l'épiscopat mais dont la nature n'est pas encore déterminée.¹⁰⁰ Par contre, veut-il dire que toutes les options sont envisageables ? Dans sa visite apostolique à Yaoundé, le 13 août 1985 devant les intellectuels, il évoque dans son discours la possibilité du concile comme l'une des instances au sein desquelles un débat doit se poursuivre en union avec les évêques. Une réflexion sur la libération, comme sur la volonté

⁹⁶ Monsengwo, "Synode spécial pour l'Afrique," 16 ; Iwele, *Mgr Monsengwo. Acteur et témoin de l'histoire*, 61. Voir aussi Mpisi, *Le cardinal Malula et Jean Paul II*, 455.

⁹⁷ Jean-Pierre Maninge, "Pour un concile africain," *L'Actualité Religieuse dans le Monde*, no. 25 (1985): 25 ; Cheza, "Les espoirs déçus d'un concile africain," 135-136 ; Mpisi, *Le cardinal Malula et Jean Paul II*, 450-451. Les auteurs font référence aux témoignages de Dieudonné Watio, prêtre étudiant à l'époque et ensuite devenu évêque de Nkongsamba au Cameroun.

⁹⁸ Guetny, "Le Synode en quinze questions," 27.

⁹⁹ Jean Paul II, "Le témoignage de vitalité de l'Eglise à travers les communautés chrétiennes. Discours à des évêques du Zaïre," *DC LXXX*, no. 1853 (1983): 557. Voir aussi Mpisi, *Le cardinal Malula et Jean Paul II*, 436. Le discours du pape est prononcé lors de la visite *ad limina*. En réalité, c'est le groupe conduit par le cardinal Malula qui avait auparavant renouvelé la demande de la convocation du Concile africain en date du 12 avril 1983. La réponse est donnée à un autre groupe. Selon Mpisi, ce groupe est constitué par les évêques des provinces ecclésiastiques de Kananga et de Lubumbashi sous la direction de l'archevêque Kabanga. Il met l'audience le 30 avril, ce qui ne correspondrait pas à la réalité si l'on considère qu'il parle d'une semaine après le 15 avril. Cette dernière date coïncide avec le jour où Luigi Sandri posait la question au cardinal Malula si le pape allait ou non convoquer le Concile. Par ailleurs, le discours du pape est du 21 avril. Il est adressé aux évêques des provinces de Kisangani et de Bukavu après l'allocution de Mgr Fataki, archevêque de Kisangani.

¹⁰⁰ Mpisi, *Le cardinal Malula et Jean Paul II*, 436-437.

d'être pleinement chrétien et authentiquement africain, est indispensable aux yeux du pape.¹⁰¹ S'il y fait référence, comment peut-on penser qu'il l'exclut subitement ?

Pourtant, Mpisi se permet d'affirmer que l'idée du Concile est officiellement rejetée trois jours plus tard, le 16 août 1985 à Nairobi, au cours du même voyage. Il s'appuie sur le communiqué de la salle de presse stipulant une concertation et une assemblée panafricaine des évêques.¹⁰² Cette formulation est nuancée et ne donne aucune précision sur l'hypothèse ou non d'un concile. Les deux termes ne traduisent aucunement une décision définitive du pape. Ils donnent plutôt l'impression que la porte est encore ouverte¹⁰³ d'autant que les consultations précédemment évoquées, sont toujours en cours. Par ailleurs, jusqu'en décembre 1988, certains témoignages tendent à démontrer que le souverain pontife serait plutôt favorable à la convocation du Concile. C'est, d'ailleurs, la conviction du cardinal Malula qui assure que le pape est pour sa tenue.¹⁰⁴ La surprise, pour beaucoup,¹⁰⁵ fut l'annonce du synode en janvier de l'année suivante. Aurait-il changé son avis à la dernière minute ? À moins que ses collaborateurs soient parvenus à l'influencer. Face à ces ambiguïtés, il est difficile de se prononcer sur l'intérêt réel du pape pour le projet du Concile. Certes, sa décision finale est contraire à l'idée initiale de l'Afrique.

¹⁰¹ Jean Paul II, "Responsabilité des intellectuels africains dans le monde et dans l'Eglise. Rencontre avec le monde de culture à Yaoundé," *DC LXXXII*, no. 1903 (1985): 914. Voir aussi Mveng, "The Historical Background of the African Synod," 24. D'autres instances mentionnées par le pape sont le conseil et le symposium. Notons que ces trois instances se trouvent entre parenthèses dans le discours du pape. Mveng y voit une mention spécifique des Conférences épiscopales, du SCEAM et du Concile.

¹⁰² Mpisi, *Le cardinal Malula et Jean Paul II*, 442-443. Pour Mpisi qui recopie le communiqué de presse, le directeur de la salle de presse du Vatican le publie au nom du pape pour donner une réponse à la requête de l'épiscopat zaïrois. L'expression de Concile africain, note le directeur, est entrée dans l'usage de la presse souvent « sans tenir compte de la notion canonique de concile. » Par contre, « une concertation ou une assemblée panafricaine » dont la nature fait l'objet d'une consultation paraît être adéquate. Toujours selon l'auteur, le pape avait évoqué l'idée d'« une réunion proprement africaine » devant les journalistes en date du 8 août 1985 en route vers Lomé tout en ne voyant aucun inconvénient d'organiser un synode d'autant plus qu'il y en a eu beaucoup en Afrique. Puisque le pape ne prononce pas le mot « concile, » Mpisi insiste sur la possibilité d'un synode. Mais ses arguments restent insuffisants pour confirmer qu'il s'agit réellement du rejet catégorique de l'idée du concile.

¹⁰³ Heijke, "African Synod, Colonization of Africa?," 191-192. Entre autres, l'auteur confirme que le Concile et le Synode étaient encore parmi les possibilités et note un certain nombre d'interventions du pape à l'appui.

¹⁰⁴ Maninge, "Afrique: Les Eglises et la justice," 34 ; Guetny, "Le Synode en quinze questions," 27 ; Ntedika, *Le Synode africain. Un appel à la conversion*, 9 ; Cheza, "Les espoirs déçus d'un concile africain," 133 ; Mpisi, *Le cardinal Malula et Jean Paul II*, 451-452. À part Maninge qui s'arrête à la conclusion de la huitième Assemblée plénière du SCEAM tenue à Lagos du 12 au 19 juillet 1987 pour noter le témoignage du cardinal affirmant l'accord de principe du pape à propos du concile, ces autres sources s'accordent sur le même témoignage selon lequel le Saint-Père est favorable au projet du Concile africain jusqu'en décembre 1988. Mpisi souligne aussi le fait que le cardinal était à Rome du 9 au 19 octobre 1987 pour exposer au synode des évêques son initiative originale des ministères non ordonnés des « Bakambi » (laïcs responsables des paroisses). Il est possible qu'il ait été reçu par le pape et qu'ils aient peut-être aussi parlé de ce Concile africain. Pour notre auteur, la question qui reste sans réponse est de savoir s'il y a eu une confirmation de sa convocation ou si tout simplement le cardinal a eu une réponse vraisemblablement nébuleuse qu'il a continué à interpréter en sa faveur. Pour sa part, Heijke offre une information précieuse sur le fait de la lettre datant du 28 novembre 1988 de Mgr Ganaka, président du SCEAM. Même si l'Assemblée de cet organisme tenu en 1987 n'avait pas conclu sur la désirabilité du Concile, la correspondance montre que la possibilité n'est pas exclue. Voir Heijke, "African Synod, Colonization of Africa?," 188.

¹⁰⁵ Heijke, "African Synod, Colonization of Africa?," 190. Officiellement, seuls les présidents des Associations des Conférences épiscopales qui avaient été invités à la réunion du 6 décembre 1988 étaient au courant. Il leur avait été demandé de faire partie de la Commission ante-préparatoire du Synode. Ils étaient encore venus à Rome au moment de l'annonce pour commencer, le jour suivant, les travaux de préparation.

6.3 EN L'ABSENCE D'UN CONCILE AFRICAIN, UN SYNODE COMME PROJET ALTERNATIF

À l'issue des résultats des consultations, une décision est prise en faveur du Synode. En l'absence du Concile africain tant désiré, il importe à présent d'examiner ce nouveau projet alternatif. En deux temps, la tâche consiste à analyser le sentiment lié à sa réception et sa pertinence.

6.3.1 DEUX ANNONCES, UN MÉLANGE DES SENTIMENTS MITIGÉS

Après adoption, le projet du Synode africain est rendu public. Son annonce est accueillie avec un double sentiment. Ensuite, quatre ans plus tard, l'Eglise africaine apprend que les assises de ladite Assemblée auront lieu à Rome. C'est une nouvelle décision, difficile à accepter pour beaucoup. Les options choisies par le pape sont loin de faire l'unanimité.¹⁰⁶ Les sentiments de déception et de satisfaction se mêlent.

6.3.1.1 À l'annonce du Synode africain, un double sentiment

La date du 6 janvier 1989, fête de l'Epiphanie, est à retenir comme le jour historique de l'Eglise en Afrique. À l'heure habituelle de l'Angélus, le pape annonce la convocation du Synode pour l'Afrique et les îles adjacentes « dans le but de favoriser une solidarité pastorale organique. »¹⁰⁷ Cette nouvelle inattendue brisa l'élan d'une série de démarches du Concile et ses rêves, engendrant ainsi des sentiments contradictoires.¹⁰⁸ S'agit-il d'une déception pour certains et d'un triomphe pour les autres ?

Certes, le Synode convoqué diffère du projet initial.¹⁰⁹ D'un côté, les plus virulents n'hésitent pas à conclure qu'il s'agit d'un point final autoritaire intervenu pour faire taire les tenants du Concile. D'un autre côté, pour les moins pessimistes, la décision du pape est perçue comme un geste normal et légal de sa part. Devant la situation d'un épiscopat qui n'arrivait pas à un consensus et qui n'était pas prêt à assumer ses responsabilités en cette matière, le pontife a dû trancher en optant pour une Assemblée moins ambitieuse.¹¹⁰ Cela laisse penser à une intervention de sauvetage de la part d'une autorité, agissant librement dans le cadre de ses prérogatives.

Peut-être, le pape pense-t-il que son initiative fut « accueillie avec joie et vive satisfaction » ou encore bien reçue par la hiérarchie africaine.¹¹¹ Il est à craindre que son impression soit en décalage avec la réalité, au constat du sentiment de déception qu'elle a provoqué.¹¹² L'africain n'a pas pour habitude de s'affronter avec son supérieur mais cela ne signifie pas son accord avec ce qui est fait, sans son assentiment. De son côté, Mveng se

¹⁰⁶ Kitambala, *Les évêques d'Afrique et le Concile Vatican II*, 470-474.

¹⁰⁷ Jean Paul II, "Le pape annonce un Synode spécial des Eglises d'Afrique. Allocution lors de l'Angélus du 6 janvier," *DC LXXXVI*, no. 1978 (1989): 203.

¹⁰⁸ Mveng, "Le Synode africain. Prolégomènes pour un Concile africain?," 162-165.

¹⁰⁹ Iwele, *Mgr Monsengwo. Acteur et témoin de l'histoire*, 59-61 ; Mpisi, *Le cardinal Malula et Jean Paul II*, 426-427, 455.

¹¹⁰ Mveng, "Le Synode africain. Prolégomènes pour un Concile africain?," 165.

¹¹¹ Jean Paul II, "Cinq thèmes pour le prochain Synode des évêques africains. Discours au Conseil du Secrétariat du synode," *DC LXXXVI*, no. 1989 (1989): 722 ; Jean Paul II, "L'actualité vue par le pape. Entretien avec les journalistes dans l'avion vers l'Afrique," *DC LXXXVII*, no. 2014 (1990): 916. Voir aussi Luneau, *Paroles et silences du Synode africain*, 11.

¹¹² Ntedika, *Le Synode africain. Un appel à la conversion*, 9 ; Mpisi, *Le cardinal Malula et Jean Paul II*, 453-454.

refuse de considérer le choix du pape en termes de triomphe du groupe qui s'opposait à l'idée du Concile. Au contraire, l'avènement du Synode est à la fois interprété comme une solution providentielle et salutaire dictée par les circonstances du temps et une première étape obligée pour la préparation d'un ultérieur Concile africain. L'un n'exclut pas l'autre.¹¹³ L'histoire dira si son intuition fut prophétique. Mais pour rester dans le domaine des annonces, évoquons directement ce qui concerne le choix du lieu de ladite Assemblée synodale.

6.3.1.2 Un Synode africain à Rome, une surprise décevante

Lors de la première annonce du Synode africain en 1989,¹¹⁴ la question du lieu n'a pas été abordée. Et encore moins celle qui concerne ses sessions. Ce silence a donné l'occasion à une série d'initiatives, de souhaits, de consultations et de propositions des diverses instances visant à mieux marquer l'événement. Vers la fin du séminaire organisé du 16 au 27 septembre 1991 à Nairobi, l'AMECEA recommandait explicitement un Synode sur une période de trois ans. Dans ce sens, une session d'un mois chaque fois est respectivement conçue pour 1993, 1994 et pour 1996. Concernant les lieux des sessions, sa proposition tient compte des trois composantes linguistiques. Ainsi, convenait-il de choisir entre Luanda et Maputo pour la zone lusophone au moment où Abidjan et Nairobi étaient respectivement envisageables dans la partie francophone et anglophone.¹¹⁵ Simultanément, l'épiscopat tchadien se prononçait contre l'idée d'un Synode en une seule session. Toutefois, cette possibilité pouvait seulement être tolérable en percevant l'Assemblée comme la première étape du Concile.¹¹⁶ Au cours de leur réunion du 16 au 23 février 1992 au Mozambique, les évêques de l'IMBISA ne se distancent pas du point de vue de leurs collègues. Ils recommandent un Synode en étapes séparées par un temps suffisant et qui devrait se tenir sur le sol africain.¹¹⁷ Mgr Napier de l'Afrique du Sud semble faire la synthèse qu'il transmet au pape, le 29 mai 1992, à l'occasion de la visite *ad limina*. Pour que le Synode soit pleinement catholique et africain, affirme l'évêque, il est plus approprié que ses assises puissent avoir lieu dans un pays africain. Et compte tenu de l'aspect culturel, un tel événement n'est concevable que comme un processus à prévoir en plusieurs sessions.¹¹⁸ À vrai dire, ces quelques prises de position vont dans le sens de désapprouver Rome comme lieu du Synode en préparation. Elles révèlent aussi l'idée d'une Assemblée dans son caractère dynamique de concertation. Ces deux dimensions peuvent faire penser à l'esprit qui régnait lors du projet de Concile africain et qui persiste¹¹⁹ malgré l'option d'une Assemblée synodale retenue.

¹¹³ Mveng, "Le Synode africain. Prolégomènes pour un Concile africain?," 165-166.

¹¹⁴ Au niveau de la politique internationale, l'année 1989 représente la chute du mur de Berlin et l'effondrement progressif du bloc communiste. Pour mémoire, en introduisant la section sur les conférences nationales au cinquième chapitre, nous avons indiqué l'impact de ce changement dans la politique africaine.

¹¹⁵ AMECEA, "A Synod Cooked in an African Pot," *Catholic International* 3, no. 1 (1992): 36.

¹¹⁶ Conférence épiscopale du Tchad, *Contribution de l'Eglise du Tchad à la préparation du Synode spécial pour l'Afrique* (N'djamena: 1991), 3. Voir aussi Luneau, *Paroles et silences du Synode africain*, 225-226. En plus de l'avis de l'épiscopat tchadien, Luneau note le point de vue des recteurs des universités catholiques d'Afrique. Pour eux, la tâche du Synode doit être de déterminer comment préparer le Concile.

¹¹⁷ IMBISA, "African Culture and the Christian Faith. Propositions by IMBISA for the African Synod," *Catholic International* 3, no. 12 (1992): 575.

¹¹⁸ Wilfrid Fox Napier, "Allocution de Mgr Napier, président de la Conférence épiscopale " *DC LXXXIX*, no. 2053 (1992): 623.

¹¹⁹ Nous avons déjà fait allusion au souci d'une concertation conciliaire permanente et dynamique dans le premier volet de ce chapitre. Par ailleurs, la proposition des différents lieux possibles pour les sessions du

À côté de ces initiatives et des points de vue de l'épiscopat africain, des indices témoignent en faveur d'une démarche de consultation sur le lieu du Synode. Il en est de même pour les discussions engagées avec l'implication personnelle du souverain pontife. Le 1^{er} septembre 1990, en effet, ce dernier s'interroge sur le mode d'organisation de cette grande rencontre en Afrique, sachant que nombreux veulent qu'elle soit tenue dans leurs propres pays. À ce moment, il envisageait de l'organiser en plusieurs étapes et en différents lieux pour atteindre la plus grande partie du continent. Dans cette perspective, la première phase devait avoir lieu à Yamoussoukro.¹²⁰ Dans l'avion qui le conduisait au Sénégal le 19 février 1992, il est revenu sur le même sujet en révélant au public que le dossier synodal évoluait de façon imprévisible. La question du choix du lieu est toujours difficile d'autant qu'un grand nombre de gens désirent toujours que l'événement se déroule chez eux. De sa part, il attendait encore qu'un consensus soit obtenu parmi les évêques.¹²¹ L'implication du pape dans le processus est donc indiscutable.

Par ailleurs, il y a un groupe d'évêques et de théologiens africains mis en place en juin 1992 à Luanda lors de la visite du pape et de la 6^{ème} réunion préparatoire du Synode. Sa première responsabilité était d'aider dans le processus de finalisation de *l'Instrumentum laboris*. Trois mois plus tard, le rapport de son travail, incluant les discussions antérieures sur la date et le lieu probables du rendez-vous, est transmis au pape.¹²² En date du 26 janvier 1993, tous les cardinaux africains sont convoqués à Rome pour une dernière consultation.¹²³ Ce serait au cours de cette réunion que Yamoussoukro n'aurait pas été retenu comme lieu de l'Assemblée. Parmi les motifs évoqués, pour ce rejet, figurent principalement le problème de l'instabilité politique et celui de la liberté d'expression vis-à-vis des pouvoirs politiques.¹²⁴ Sans doute, le fait de ces consultations indique la possibilité ouverte pour un pays africain d'accueillir l'événement. Par contre, il est à regretter qu'un accord ou un consensus n'ait pas été trouvé en cette direction.

Au terme de cette démarche, le pape se prononce sur la date, le lieu et les temps forts de l'Assemblée synodale. Il communique lui-même, officiellement, sa décision à Kampala en Ouganda le 9 février 1993. Le Synode débutera le 10 avril 1994, annonce-t-il, avec deux étapes importantes. D'un côté, « les sessions de travail » sont programmées au Vatican comme d'autres synodes des évêques en témoignage de communion avec le successeur de

Synode peut aussi être mise en relation avec ce qui avait été suggéré pour le Concile. Voir à ce propos Mveng, "Le Synode africain. Prolégomènes pour un Concile africain?", 162. Six villes qui avaient été identifiées pour accueillir le Concile sont : Kinshasa, Abidjan, Yaoundé, Nairobi, Harare et Ibadan. Dans cette liste, Abidjan et Nairobi sont encore mentionnés pour le Synode.

¹²⁰ Jean Paul II, "L'actualité vue par le pape," 916. Voir aussi Mpisi, *Le cardinal Malula et Jean Paul II*, 488. Yamoussoukro n'aura pas ce privilège ni pour la phase des assises du Synode, ni pour la phase de célébration. Celle-ci aura lieu à Yaoundé, à Johannesburg et à Nairobi en 1995.

¹²¹ Collectif, "En route vers le Sénégal, le pape porte un regard sur l'actualité. Rencontre du Saint-Père avec les journalistes le 19/2/1992," *L'Osservatore Romano*, 3 mars 1992, 3.

¹²² Gilbert Kazingufu, "Synods in the Life of the Church and in Particular the African Synod," in *What Happened at the African Synod?*, ed. Cecil McGarry (Nairobi: Paulines Publications Africa, 1995), 23. Le groupe est composé de 3 évêques (Paul Verdzekov, Jaime P Gonçalves et Anselme T Sanon) et 2 théologiens (les Abbés Paul N B Buetubele et James C Okoye).

¹²³ Ibid.; Ntedika, *Le Synode africain. Un appel à la conversion*, 8.

¹²⁴ Luneau, *Paroles et silences du Synode africain*, 16. Par ailleurs, l'auteur se demande si le choix de Rome garantissait une indépendance totale du Synode. Apparemment, il y répond négativement en faisant recours à l'article de Jan Heijke. Voir surtout à ce propos Jan Heijke, "The African Bishops' Synod of 1994," *Exchange* 25, no. 2 (1996): 138-144.

Pierre. D'un autre côté, la phase de célébration est envisagée sur le continent africain et elle coïncidera avec la visite apostolique pour la promulgation solennelle des résultats.¹²⁵ Il est à remarquer, à nouveau, que ce choix n'était pas le plus attendu en Afrique. Pour cette raison, son annonce devait être soigneusement préparée.

Tout d'abord, cette nouvelle n'a pas été improvisée. Officieusement, les évêques avaient dû être informés du contenu du message pour leur permettre de ne pas montrer leur éventuelle déception en face du pape.¹²⁶ Le discours du Secrétaire général du synode des évêques qui a directement suivi et qui insiste sur les arguments motivant la décision est, dans cette perspective, à interpréter comme un moyen d'amortir le choc provoqué par la nouvelle. Pour lui, le Synode africain à Rome présente des avantages du fait qu'il profitera notamment de la présence permanente du pape et de la compétence des cardinaux de la Curie romaine. C'est aussi une occasion pour l'Eglise africaine de manifester sa communion avec l'Eglise universelle.¹²⁷ Selon le témoignage recueilli par Iwele, Mgr Monsengwo trouve opportun de justifier le choix du pape en évoquant essentiellement les raisons pratiques et la situation du continent. Selon le règlement et les statuts régissant le synode des évêques, affirme-t-il, d'une part, il revient au pontife romain de présider une telle assemblée. Or, il lui est difficile de s'absenter de Rome pour toute la période du Synode continental. D'autre part, le prélat fait référence aux questions de la stabilité politique, de la liberté d'expression, des infrastructures et de la logistique en Afrique.¹²⁸ Sans aucune prétention de vouloir invalider ces arguments, il reste toujours possible de trouver des solutions aux problèmes mentionnés d'autant que d'autres réunions de haut niveau ont été organisées dans quelques pays africains malgré la fragilité du continent à bien des égards.¹²⁹ Il est vrai, le secteur de la stabilité est en souffrance. Cependant, la situation n'est pas déplorable au point de ne pas trouver un seul pays africain en mesure d'abriter une assemblée synodale. De même, la présence ou l'absence du pape et des cardinaux nous paraît discutable. L'amendement des statuts du synode des

¹²⁵ Jean Paul II, "Le Synode africain: Au service de la communion et de l'évangélisation. Discours au Conseil du Secrétariat du synode des évêques," *DC XC*, no. 2068 (1993): 271. Voir aussi Kazingufu, "Synods in the Life of the Church", 23. Même si le pape parle des sessions de travail au pluriel, il n'y en aura qu'une seule.

¹²⁶ New People Editorial Staff (Nairobi), "An Open Letter to the Holy Father. An African Synod without Africa?," in *The African Synod. Documents, Reflections, Perspectives*, ed. Maura Browne (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1996), 61.

¹²⁷ Jan P Schotte, "L'Instrument de travail' du Synode des Eglises d'Afrique. Présentation de Mgr Jan Schotte," *DC XC*, no. 2068 (1993): 284. Il est ici important de mentionner la lettre adressée aux évêques de l'Eglise d'Afrique en date du 5 octobre 1993 pour clarifier, entre autres, les raisons du choix de Rome comme lieu du Synode. Après avoir rappelé les consultations faites avant la décision, elle insiste surtout sur la présence permanente du pape aux travaux. Notons par ailleurs qu'elle est signée par trois présidents-délégués du Synode (Francis Arinze, Paulos Tzdua, Christian Tumi) et le Secrétaire général du synode des évêques (Jan Schotte). Non sans raison, Kazingufu note que cette correspondance n'ajoute rien de substantiel aux explications données par le Secrétaire général du synode des évêques lors de l'annonce de Kampala en février. Du fait qu'elle ne donne aucun nouvel argument presque neuf mois après et que même ce Secrétaire fait partie des signataires, il y a lieu de penser que son objectif vise toujours à adoucir le malaise provoqué par le choix. Voir Francis Arinze et Al., "Lettre des présidents-délégués de l'Assemblée spéciale du synode des évêques pour l'Afrique à tous les évêques d'Afrique et Madagascar," *L'Osservatore Romano*, 30 novembre 1993, 8 ; Kazingufu, "Synods in the Life of the Church," 23.

¹²⁸ Iwele, *Mgr Monsengwo. Acteur et témoin de l'histoire*, 62-63.

¹²⁹ Cheza, "Du Concile œcuménique au Synode africain," 496. Voir aussi Guetny, "Le Synode en quinze questions," 27 ; Mpisi, *Le cardinal Malula et Jean Paul II*, 489. Pour ne signaler qu'une rencontre d'une grande envergure et contemporaine au choix du lieu du Synode, les auteurs font référence à l'Assemblée générale de la CETA qui a eu lieu à Harare au Zimbabwe en octobre 1992 comptant autant de participants que ceux du Synode africain.

évêques qu'AMECEA avait recommandé pour inclure un nombre important du peuple de Dieu¹³⁰ n'est pas impensable pour aborder aussi ce qui concerne la présidence. Au 7^{ème} chapitre, nous verrons que les normes régissant le synode ont été adaptées sur proposition de la Commission préparatoire pour permettre une large participation d'évêques africains. La permanence du pape pouvait aussi être examinée dans ce cadre. L'adaptation est toujours possible pour ce qui est des modalités pratiques.

Ce survol des avis conclus par la décision finale du pape et les tentatives explicatives nous aide, présentement, à comprendre le sentiment de déception qui s'en est suivi. La tendance générale révèle la volonté d'un Synode en plusieurs sessions sur le territoire africain. Le choix de Rome constitue une nouvelle occasion de frustration. Il est vrai qu'il a été retenu une période de session de travail et une phase réservée à la célébration. Mais ces deux étapes n'ont pas la même valeur. Pour les africains, il aurait été plus significatif d'organiser la séance de travail sur leur propre sol.¹³¹ Quant à ce qui concerne le souci d'étendre l'événement sur une longue période, l'idée semble avoir été tout simplement ignorée. À ce niveau, la déception va même au-delà du continent. D'aucuns se demandent si la proposition n'avait pas de pertinence. Face à un ordre du jour aussi vaste, était-il suffisant de retenir un mois pour aborder en profondeur le thème choisi avec ses cinq sous thèmes ?¹³² En synthèse, nous pouvons dire que l'annonce concernant le lieu et le temps alloué au Synode pour l'Afrique fut une surprise. Certes, elle a provoqué un sentiment d'insatisfaction et de déception. Toutefois, cela n'équivaut pas à une mise en cause de l'ensemble du projet. Sa pertinence reste toujours affirmée.

6.3.2 OPPORTUNITÉ, PERTINENCE ET ATOUTS DU SYNODE AFRICAIN

Par déception, suite à l'abandon de l'idée du Concile africain, le Synode risquait d'être accueilli avec pessimisme et indifférence. Fallait-il l'accepter ou y participer ? En fait, le choix s'est porté sur la participation et non sur le refus. Il n'y avait aucun intérêt à s'y opposer ou à se mettre à l'écart. Le nouveau projet est donc reçu et pris comme un *kairos* dont il faut tirer profit et exploiter au maximum. C'est une occasion propice et une grâce à accueillir « avec reconnaissance et enthousiasme »¹³³ malgré son statut consultatif. De ce point de vue, il se présente comme un événement historique quadruplement situé et, à ce titre, largement pertinent. D'un côté, il s'intègre dans le prolongement de l'esprit conciliaire africain et dans le contexte de l'héritage de Vatican II qui a initié le synode des évêques, dans le but d'aider le

¹³⁰ AMECEA, "A Synod Cooked in an African Pot," 36.

¹³¹ Peter Henriot, "Disappointments, Fears... and Hopes," *Africa News Bulletin / Bulletin d'Information Africaine (ANB-BIA)*, 15 mai 1993, 1 ; Centre Media New People, "Lettre ouverte au Saint-Père," *Africa News Bulletin / Bulletin d'Information Africaine (ANB-BIA)*, 1^{er} mars 1993, iii. Voir aussi Luneau, *Paroles et silences du Synode africain*, 15. Les auteurs jonglent ici sur l'échelle des valeurs. Symboliquement, les services en charge ont insisté sur le lien avec le pape en préférant de tenir le Synode à Rome, un lien par ailleurs qui ne souffre d'aucun problème. L'accent aurait été mis sur la reconnaissance de l'Afrique comme nouvelle patrie du Christ en choisissant l'option d'une assemblée sur son sol.

¹³² Luneau, *Paroles et silences du Synode africain*, 13-14. Le thème du synode est : L'Eglise en Afrique et sa mission évangélisatrice vers l'An 2000. « Vous serez mes témoins » (Ac 1, 8). Les cinq sous thèmes sont : L'Evangélisation, le dialogue, l'inculturation, la justice et la paix ainsi que les médias. Si par exemple le Synode des évêques de 1990 a consacré quatre semaines au thème de la formation des clercs, la surprise est de constater que la même période est prévue pour examiner tous les contours de l'évangélisation de tout un continent.

¹³³ Ntedika, *Le Synode africain. Un appel à la conversion*, 10. Voir aussi Mpisi, *Le cardinal Malula et Jean Paul II*, 458.

pontife romain dans le gouvernement de l'Eglise. D'un autre côté, ce Synode africain est en lien privilégié avec le pontificat de Jean Paul II et il s'inscrit dans un long projet de préparation du jubilé de l'An 2000.

6.3.2.1 Un Synode dans le prolongement de l'esprit du Concile africain

Le premier Synode africain aura pour thème central la mission évangélisatrice. Comme nous l'avons déjà mentionné dans la section relative à l'annonce, ce Synode est convoqué pour promouvoir une solidarité pastorale. Il s'enracine dans le souci de voir l'Eglise africaine s'avancer vers une maturité nécessaire lui permettant d'exercer efficacement ses responsabilités et de vivre librement le principe de la communion dans la diversité.¹³⁴ En lui assignant le mandat de discuter de la vie de cette Eglise dans tous ses aspects,¹³⁵ le pape se rapproche de la démarche d'évaluation du Christianisme, initialement présentée comme une des raisons justifiant la convocation d'un Concile africain.¹³⁶ Ainsi, les attentes autrefois escomptées à l'endroit du Concile n'ont pas disparu. Elles sont plutôt envisagées dans une autre perspective,¹³⁷ bien que moins importante. De toute façon, l'idée de l'autocritique et de l'évaluation de l'action évangélisatrice est toujours présente. C'est une sorte de continuité vis-à-vis de l'objectif principal mais à des niveaux différents.

En tant qu'événement historique pour tout le continent, le Synode africain est d'un intérêt qui va au-delà de l'Eglise catholique. Il intéresse aussi la société dans sa globalité et dans toutes ses composantes. D'une part, les différentes Confessions religieuses y sont associées et en bénéficient dans la mesure où le message chrétien est obligatoirement doté d'un caractère œcuménique.¹³⁸ À son terme, le grand souhait était de voir une Eglise qui devient pleinement africaine disposant d'une vision plus juste, capable d'intégrer la richesse et la diversité spirituelles de tous ses membres.¹³⁹ Dans le même ordre d'idées, certains espéraient une analyse sérieuse des différents aspects en rapport avec le thème choisi et des mécanismes favorisant la coexistence des différentes religions.¹⁴⁰ D'autre part, pour les chrétiens, les projets de la société africaine impliquent et incluent nécessairement la promotion des valeurs évangéliques et chrétiennes. De ce point de vue, le Synode devient une occasion d'évaluer la mise en pratique de ces valeurs. Dans la mesure où il favorise et

¹³⁴ Monsengwo, "Synode spécial pour l'Afrique," 18.

¹³⁵ Jean Paul II, "Cinq thèmes pour le prochain Synode des évêques africains," 723. Pour le pape, « la réflexion commune devra couvrir tous les aspects importants de la vie de l'Eglise en Afrique » et de façon particulière « inclure l'évangélisation, l'inculturation, le dialogue, la pastorale en divers secteurs, ainsi que les moyens de communication sociale. »

¹³⁶ Tshibangu, "Un concile africain est-il opportun?," 170 ; Malula, "Allocution lors de la visite Ad limina du 12 avril 1983," 224. En guise de rappel, le Concile africain était envisagé principalement pour faire le point sur le Christianisme africain en vue de donner un nouveau souffle à l'évangélisation.

¹³⁷ Peter K. Sarpong, "Conclusion," in *The African Synod. Documents, Reflections, Perspectives*, ed. Maura Browne (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1996), 220 ; Soédé, "Du Concile au Synode africain," 16. Aux yeux de Soédé, le Synode africain a eu « le mérite d'honorer les grandes attentes des protagonistes » du projet initial du Concile dans la mesure où il a donné « la parole à l'Afrique [...] pour qu'elle pense l'avenir de la mission chez elle. » Bien qu'il soit nécessaire de nuancer l'expression de cet auteur surtout quand il parle des grandes attentes des protagonistes, il faut admettre qu'une occasion fut donnée à l'Eglise d'Afrique, à une échelle plus ou moins modeste, pour réévaluer sa mission.

¹³⁸ Iwele, *Mgr Monsengwo. Acteur et témoin de l'histoire*, 64.

¹³⁹ Rose Zoé-Obianga, "Quand l'Eglise, en Afrique, deviendra africaine?," *Concilium*, no. 239 (1992): 119-123.

¹⁴⁰ Koinidis Parthenios, "Les attentes des Eglises orthodoxes," *Concilium*, no. 239 (1992): 125-128.

contribue à l'épanouissement et au développement intégral de la personne humaine, il va de soi que sa réussite représente une grande contribution au bien-être et à la reconstruction de la société.¹⁴¹ Ainsi, même en l'absence de Concile, le Synode donne corps au dynamisme et au rêve qui animaient ce projet initial. Avec cette opportunité, l'Eglise d'Afrique poursuit sa quête de moyens pour témoigner du Christ de façon authentique et pour offrir ses services irremplaçables à la société africaine dans sa globalité.

6.3.2.2 Un Synode dans l'héritage de Vatican II et dans un contexte d'autres synodes

Le synode des évêques est un organe officiellement institué par le pape au terme du Concile Vatican II. Il est la concrétisation de volontés et de rêves nés quelques années auparavant. Dès 1959, de fait, certains hommes d'Eglise évoquaient déjà le besoin d'un corps consultatif, d'un concile en miniature, d'un conseil permanent d'évêques ou encore d'une collaboration permanente de l'épiscopat.¹⁴² Le débat des pères conciliaires a fait évoluer et mûrir les idées¹⁴³ de telle sorte que le 14 septembre 1965, Paul VI annonça son intention de créer un organe d'évêques ayant pour mission d'apporter une aide au pape dans le gouvernement de l'Eglise.¹⁴⁴ Le lendemain, il l'établit par le *Motu Proprio Apostolica Sollicitudo*.¹⁴⁵ Cette structure, au service du souverain pontife romain, est à inclure dans l'héritage du Concile Vatican II.

Selon le Code de droit canonique, le synode des évêques se définit comme une réunion d'évêques convoquée par le pape pour favoriser l'union et, par ses conseils, l'aider dans sa mission de pasteur de l'Eglise universelle. Il s'agit d'une collaboration utile pour ses responsabilités de guide en matière de foi, de mœurs et de discipline ecclésiastique. Par son implication dans l'étude des questions en rapport avec l'engagement de l'Eglise dans les différents secteurs, cette institution devient un outil de travail à sa disposition.¹⁴⁶ En pratique, tout synode d'évêques est sous la totale présidence du pape du début à la fin.¹⁴⁷ Compte tenu

¹⁴¹ Iwele, *Mgr Monsengwo. Acteur et témoin de l'histoire*, 64-65.

¹⁴² Mulindahabi, "Evaluation éthique de l'exhortation apostolique post-synodale 'Ecclesia in Africa'," 3-4. Les hommes d'Eglise dont il est ici question sont principalement les cardinaux Silvio Oddi (archevêque et Pro-Nonce apostolique en Egypte), Bernardus Johannes Alfrink (archevêque d'Utrecht) et Giovanni Battista Montini (alors archevêque de Milan et futur Paul VI).

¹⁴³ François Dupré La Tour, *Le Synode des évêques dans le contexte de la collégialité. Une étude théologique de Pastor Aeternus à Apostolos Suos* (Paris: Editions Parole et Silence, 2004), 204-213, 217-219. Dans les débats, surtout sur les schémas qui allaient donner naissance à *Lumen Gentium* et à *Christus Dominus*, les pères conciliaires proposaient d'instituer un corps d'évêques pris dans les différentes régions du monde. Des noms suggérés pour ce corps sont notamment un Conseil apostolique, un collège suprême d'évêques, un collège permanent, un organisme central, un organisme spécial composé d'évêques provenant des diverses régions, une structure internationale, un organisme central composé d'évêques du monde entier (le vrai sacré-Collège) ou encore un *concilium* central.

¹⁴⁴ Paul VI, "Discours prononcé par S. S. Paul VI lors de l'ouverture de la IV^e session du Concile," *DC* LXII, no. 1456 (1965): 1662. Voir aussi Dupré La Tour, *Le Synode des évêques dans le contexte de la collégialité*, 214. En concluant son discours inaugural des travaux de la dernière session du Concile, le pape annonce qu'un synode des évêques va être institué en réponse aux souhaits de l'Assemblée conciliaire.

¹⁴⁵ Paul VI, "Le Synode d'évêques pour l'Eglise universelle. Motu proprio 'Apostolica Sollicitudo'," *DC* LXII, no. 1456 (1965): 1663-1668, [AAS 57 (1965), 775-780]. Voir aussi Dupré La Tour, *Le Synode des évêques dans le contexte de la collégialité*, 215-217.

¹⁴⁶ Caparros et Aubé, eds., *Code de droit canonique*, 319-320, can. 342. Dans ce paragraphe, les commentaires explicatifs des canons offrent une information pertinente.

¹⁴⁷ Paul VI, "Apostolica Sollicitudo," 1665 ; Paul VI, "Le nouveau règlement du Synode épiscopal," *DC* LXIV, no. 1547 (1969): 815 ; Caparros et Aubé, eds., *Code de droit canonique*, 321-322, can. 344. Tout le

de la matière à aborder et des circonstances de convocation, trois sortes de synodes sont possibles. Ainsi, ce sera soit une Assemblée générale ordinaire pour des questions d'intérêt général de l'Eglise universelle, soit une Assemblée générale extraordinaire pour traiter des questions nécessitant une réponse rapide ou encore une Assemblée spéciale pour des questions relatives à des Eglises particulières.¹⁴⁸ De 1967 à 2014, l'Eglise a célébré 26 synodes.¹⁴⁹ La place de ces Assemblées est essentielle dans l'accomplissement de la mission évangélisatrice de l'Eglise, d'où la nécessité que cette tradition se poursuive.

Le premier Synode pour l'Afrique s'inscrit dans cette vaste tradition comme Assemblée spéciale traitant le thème principal de l'évangélisation du continent. Cette thématique est en lien étroit avec d'autres thèmes abordés dans les différents synodes.¹⁵⁰ Des points de rapprochement sont repérables dans la mesure où tout synode se rapporte à la mission fondamentale de l'Eglise consistant à évangéliser. Ce Synode africain se positionne treizième dans la liste générale des synodes et troisième dans les Assemblées spéciales après celle des Pays Bas en 1980 et celle de l'Europe en 1991. Au niveau continental, il est le deuxième.¹⁵¹ Il n'est donc pas une nouveauté dans la pratique de l'Eglise de la période post-Vatican II. Il fait partie du long processus de réception de ce grand Concile.

6.3.2.3 Un Synode lié au pontificat de Jean Paul II

S'exprimant devant les journalistes le 1^{er} septembre 1990 dans l'avion qui le conduisait en Afrique pour son 7^{ème} voyage pastoral,¹⁵² Jean Paul II révèle lui-même que le Synode pour ce continent est une longue histoire datant du début de son pontificat. Pour lui, la proposition n'est pas spécifiquement africaine. Initialement, les africains eux-mêmes n'étaient pas en sa faveur.¹⁵³ À ce propos, les assertions du pape peuvent être justifiées en deux temps.

processus rentre dans les prérogatives du souverain pontife : De la convocation du synode à la publication de ses résultats, en passant par la présidence et le choix des participants comme celui du thème.

¹⁴⁸ Caparros et Aubé, eds., *Code de droit canonique*, 322, can. 345.

¹⁴⁹ Il s'agit de 13 Assemblées ordinaires, 3 extraordinaires et 10 spéciales. Leur liste est en annexe 1.

¹⁵⁰ Jean Paul II, *Exhortation Apostolique Post-Synodale 'Ecclesia in Africa' sur l'Eglise en Afrique et sa mission évangélisatrice vers l'An 2000* (Cité du Vatican: Libreria Editrice Vaticana, 1995, no. 18, [AAS 88 (1996), 14]. Parlant des synodes précédemment célébrés depuis la fin du Concile Vatican II, le document précise le point en ces termes : « le fait que l'évangélisation soit le thème de toutes ces Assemblées synodales traduit la vitalité actuelle dans l'Eglise de la conscience de la mission salvifique qu'elle a reçue du Christ. »

¹⁵¹ De 1991 à 1998, il faut noter la série des synodes continentaux : Europe (1991), Afrique (1994), Amérique (1997), Asie (1998), Océanie (1998). Nous pouvons dire qu'on a terminé le premier tour des continents et qu'on a commencé le second avec l'Europe (1999) et l'Afrique (2009).

¹⁵² Pour les voyages de Jean Paul II en Afrique, lire avec intérêt Jean Mpisi, *Jean Paul II en Afrique (1980-2000). Le compte-rendu de ses 14 voyages dans 43 pays. Ses attitudes et ses discours, entre politique et religion* (Paris: L'Harmattan, 2004).

¹⁵³ Jean Paul II, "L'actualité vue par le pape," 916. Voir aussi Guetny, "Le Synode en quinze questions," 27 ; Mpisi, *Le cardinal Malula et Jean Paul II*, 425-426. Paradoxalement, le rapporteur général du deuxième Synode africain est d'avis que Jean Paul II attribue au SCEAM l'idée originale du premier Synode pour l'Afrique. Il se réfère au texte d'*Ecclesia in Africa* qui stipule que cet organisme « chercha [...] les voies et les moyens pour conduire à bonne fin le projet d'une telle rencontre continentale. Une consultation des Conférences épiscopales et de tous les évêques d'Afrique et de Madagascar fut organisée, me permettant de décider la convocation d'une Assemblée spéciale pour l'Afrique du Synode des évêques. » Voir à ce propos Peter Kodwo Appiah Turkson, "Rapport 'ante disceptationem.' Rapport avant le débat général du rapporteur le cardinal Peter Kodwo Appiah Turkson archevêque de Cape Coast (Ghana)," dans *Le deuxième Synode africain. Réconciliation, Justice et Paix*, éd. Maurice Cheza (Paris: Karthala, 2013), 40-41 ; Jean Paul II, *Ecclesia in Africa*, no. 5. Cette affirmation du rapporteur est à nuancer dans la mesure où l'idée initiale de l'Afrique, comme celle du SCEAM, est la convocation du Concile et non du Synode.

En premier, il faut se rappeler de l'évolution de l'idée du Concile africain. Historiquement, la proposition est lancée officiellement en 1977 à Abidjan. Le pontificat de Jean Paul II débute l'année suivante et il reçoit la requête pour le Concile en 1980. La demande initiale, transformée en Synode africain, est donc bien à situer dans les premières années de son pontificat. Deuxièmement, pour mémoire, l'Eglise africaine attendait un Concile et ce, jusqu'à la dernière minute en janvier 1989. Dans les pages précédentes de ce chapitre, nous avons démontré que nombreux africains qui privilégiaient la convocation du Concile, étaient opposés à l'idée d'une Assemblée synodale.

La période de 1980 à 1988 est chargée en réflexions et consultations pour étayer le souhait de Concile. Ces démarches ne sont donc pas étrangères à Jean Paul II qui prendra, *in fine*, la décision de convoquer l'Assemblée synodale. En appliquant les dispositions du règlement du synode des évêques, il poursuit le processus jusqu'à la publication du document final coïncidant avec la phase de célébration.¹⁵⁴ Son implication sera constante du début à la fin. Dans sa qualité de pape, il est présent dans la phase préliminaire, dans la convocation et dans le choix d'entamer une visite pastorale pour la transmission des résultats synodaux. Tout en reconnaissant le rôle habituel des pontifes romains dans les synodes des évêques, il faut, néanmoins, souligner le lien particulier de son pontificat avec cet événement historique qui marquera pour longtemps le continent africain.

6.3.2.4 Un Synode dans un long projet de préparation du jubilé de l'An 2000

En annonçant sa décision de convoquer le Synode africain, Jean Paul II a tenu à préciser que le thème retenu renferme un aspect en rapport avec « l'Eglise en Afrique à l'approche du troisième millénaire. »¹⁵⁵ Cette précision laisse deviner sa pensée orientée vers le jubilé de l'An 2000. Mais c'est dans l'Exhortation Apostolique *Ecclesia in Africa* qu'il énonce clairement le lien existant entre ce jubilé et la pratique des synodes. Non seulement le thème du Synode africain sous-entend son désir de voir l'Eglise de ce continent vivre « le temps conduisant vers le grand Jubilé comme un 'nouvel Avent', un temps d'attente et de préparation, » mais aussi d'autres Assemblées synodales convoquées depuis près d'une trentaine d'années accompagnent le processus de préparation de cette grande célébration.¹⁵⁶ C'est dire l'importance de ce présent Synode. Sa pertinence dépasse le cadre continental pour se situer dans le contexte général de la célébration du 3^{ème} millénaire du Christianisme.

Par ailleurs, la préparation de ce jubilé est un des éléments clés pour l'interprétation du pontificat de Jean Paul II¹⁵⁷ et elle traverse toute sa pensée dès le début.¹⁵⁸ Sa première lettre

¹⁵⁴ Jean Paul II, "Le Synode africain: Au service de la communion et de l'évangélisation," 271.

¹⁵⁵ Jean Paul II, "Le pape annonce un Synode spécial des Eglises d'Afrique," 203.

¹⁵⁶ Jean Paul II, *Ecclesia in Africa*, no. 18. Voir aussi Luneau, *Paroles et silences du Synode africain*, 220-221.

¹⁵⁷ Jean Paul II, *Ecclesia in Africa*, no. 18. Voir aussi Jean Paul II, "Lettre Apostolique 'Tertio Millennio Adveniente' sur la préparation du Jubilé de l'An 2000," *DC XCI*, no. 2015 (1994): 1023, no. 23, [AAS 87 (1995), 19] ; Luneau, *Paroles et silences du Synode africain*, 221.

¹⁵⁸ René Luneau, "Introduction. 'Alors que s'approche le troisième millénaire...'," dans *Tous les chemins ne mènent plus à Rome. Les mutations actuelles du catholicisme*, eds. René Luneau et Patrick Michel (Paris: Albin Michel, 1995), 9-25 ; Luneau, *Paroles et silences du Synode africain*, 220-222. L'auteur offre une synthèse intéressante pour montrer le lien du ministère pétrinien de Jean Paul II avec la préparation du jubilé de l'An 2000.

encyclique *Redemptor hominis*¹⁵⁹ et sa lettre apostolique *Tertio millennio adveniente*¹⁶⁰ donnent des indications précieuses à ce sujet. De même, il n'hésite pas à affirmer que tous les papes du 20^{ème} siècle ont agi d'une manière ou d'une autre dans la perspective de cette préparation inaugurée de façon immédiate par le Concile Vatican II.¹⁶¹ C'est donc presque vers la fin de ce long chemin que le Synode africain intervient pour inviter l'Eglise de ce continent à se positionner et à se chercher des orientations,¹⁶² lui permettant de remplir sa mission de manière authentique. Dans l'optique de l'Eglise universelle, ce Synode est pertinent dans sa contribution au renforcement et à la croissance de l'Eglise dans sa globalité. En même temps, une telle Assemblée qui traite le thème de l'évangélisation dans la perspective africaine présente des atouts indispensables pour l'avenir de la mission. C'est une étape importante vers la maturité pour les Eglises particulières de l'Afrique.

CONCLUSION SYNTHÉTIQUE : POURQUOI UN SYNODE AFRICAIN À ROME AU LIEU D'UN CONCILE EN TERRE AFRICAINE ?

Après une note sur la collégialité et la synodalité, l'objectif principal de ce chapitre était de retracer l'itinéraire qui a abouti au premier Synode pour l'Afrique. À différents niveaux, nous avons montré que le projet initial de l'Eglise d'Afrique était le souhait de la convocation d'un Concile africain. En premier lieu, la genèse et le développement de cette idée ont été explorés. La démarche nous a permis d'examiner les initiatives et la maturation d'un tel projet qui semblait être justifié et pertinent, du moins aux yeux d'un bon nombre d'africains et de leurs amis qui les soutenaient. Contre toute attente, une Assemblée synodale fut convoquée. Cette nouvelle formule alternative a fait l'objet du deuxième volet de notre investigation. Nous avons noté que plusieurs voix s'étaient élevées pour suggérer la tenue du Synode en plusieurs étapes et en terre africaine. À la surprise de beaucoup, une seule session est prévue à Rome. Toutefois, elle est suivie par une phase de célébration initiée par le pape en Afrique. Dans tous les cas, la double annonce du Synode au lieu du Concile et de la décision de tenir son unique session en dehors du continent pour une durée d'un mois n'a pas manqué de provoquer des sentiments mitigés. Nous avons analysé ce malaise avant d'envisager l'opportunité, la pertinence et les atouts de ladite Assemblée. En concluant, une question fondamentale exige maintenant une réponse. Pourquoi exactement un Synode africain à Rome et non un Concile sur le sol africain ?

¹⁵⁹ Jean Paul II, "Lettre Encyclique 'Redemptor Hominis'," DC LXXVI, no. 1761 (1979): 301-323, [AAS 71 (1979), 257-324]. Dès sa première lettre encyclique au premier paragraphe, la pensée du pape est tournée vers le jubilé. Bien qu'il soit difficile de dire comment l'année 2000 « marquera le déroulement de l'histoire humaine, » note-t-il, elle sera un moment d'un grand jubilé pour l'Eglise et pour le peuple de Dieu. Voir aussi Luneau, "Introduction. 'Alors que s'approche le troisième millénaire...'," 9 ; Luneau, *Paroles et silences du Synode africain*, 221.

¹⁶⁰ Jean Paul II, "Tertio Millennio Adveniente," 1021, no. 15. Pour le pape, l'année 2000 « représente un Jubilé extraordinairement important » pour les chrétiens et pour l'humanité toute entière compte tenu du rôle exercé par le Christianisme au cours des deux millénaires. Voir aussi Luneau, "Introduction. 'Alors que s'approche le troisième millénaire...'," 10 ; Luneau, *Paroles et silences du Synode africain*, 221.

¹⁶¹ Jean Paul II, "Tertio Millennio Adveniente," 1022-1023, no. 22. Voir aussi Luneau, "Introduction. 'Alors que s'approche le troisième millénaire...'," 10-11 ; Luneau, *Paroles et silences du Synode africain*, 221.

¹⁶² Luneau, *Paroles et silences du Synode africain*, 221.

Même si certains estiment que seule l'Eglise africaine est responsable de l'issue du projet,¹⁶³ il semblerait que Rome ne voulait ni d'un Concile africain, ni d'une Assemblée des évêques en terre africaine, ni d'un Synode en étapes. L'idée d'une phase de célébration, apparemment inventée pour l'Afrique, ressemble à un alibi diplomatique conçu en partie pour atténuer le choc et la déception des africains.¹⁶⁴ Le tout porte à accréditer l'hypothèse de la peur de certaines instances romaines face à l'initiative africaine. Selon une confidence crédible, Mgr Monsengwo ne l'exclut pas lorsqu'il affirme être dans l'impossibilité de répondre négativement à une telle éventualité.¹⁶⁵ Des raisons probables d'une opposition aux souhaits africains de la part des autorités romaines peuvent, à présent, être synthétisées en quelques lignes.

D'aucuns pensent que Jean Paul II lui-même redoutait un Concile africain, ce qui l'aurait incité à choisir la formule d'une Assemblée synodale, facilement contrôlable par ses services rapprochés. Avec ses proches collaborateurs de la Curie, la gestion du dossier de la mise en place du rite zaïrois semble leur avoir donné l'impression qu'il ne fallait pas sous-estimer les risques de l'autonomie des Eglises africaines. Rien ne leur garantissait que le modèle occidental et centralisé du gouvernement de l'Eglise ne soit pas mis en cause par une africanisation non contrôlée de la liturgie, des ministères et d'autres points sensibles concernant la théologie et la pastorale.¹⁶⁶ Ainsi, le principe de la prudence aurait pesé lourd. Il est préférable d'en tenir compte s'il y a doute sur l'aboutissement d'une démarche, de plus initiée par un tiers.

Pour sa part, Cheza abonde dans le même sens mais en approfondissant les raisons de la crainte et de l'opposition des membres influents de la Curie à l'idée du Concile africain, ce qui aurait même motivé l'initiative de faire recours à la consultation de 1985. Il évoque ainsi le goût des africains pour des expressions liturgiques différentes de celles du rite romain, l'impatience œcuménique, la contestation du lien obligatoire entre le sacerdoce et le célibat, le coût du projet et une grande rupture ecclésiale pour une Eglise à qui il est souvent reproché de n'avoir pas toujours suivi le chemin tracé par ses fondateurs. Toutefois, l'auteur montre

¹⁶³ Suite aux résultats des consultations du SCEAM et de la Congrégation romaine pour l'Évangélisation des Peuples, l'idée courante est de dire que la majorité des évêques africains ne voulaient pas du Concile. Dans la rubrique réservée aux consultations officielles, notre étude a fait écho de la diplomatie qui a caractérisé la démarche. La prise de position des évêques africains n'a pas été sans contraintes. Pour ce qui concerne le lieu du Synode, certains auteurs parlent souvent du manque de consensus de l'épiscopat africain, de l'instabilité politique et du manque des structures adéquates en Afrique, ce qui aurait principalement motivé l'exclusion de la possibilité d'un synode sur le sol africain. Pourtant, la part de Rome n'est pas à minimiser comme il a été souligné quand nous avons évoqué les raisons justificatives du choix.

¹⁶⁴ Heijke, "The African Bishops' Synod of 1994," 139-140. Pour ce qui est de cette déception, voir aussi Kazingufu, "Synods in the Life of the Church," 24. Pour Heijke, aucun autre synode des évêques n'avait été suivi par une phase de célébration. Le terme « phase » lui-même dans ce contexte, note-t-il, est adopté par le Vatican qui lui donne un nouveau sens consistant surtout à une célébration liturgique de la Messe dans quelques villes africaines. Par ailleurs, ce fait semble être confirmé par les trois messes célébrées en 1995 à Yaoundé, à Johannesburg et à Nairobi.

¹⁶⁵ Iwele, *Mgr Monsengwo. Acteur et témoin de l'histoire*, 61 ; Mpisi, *Le cardinal Malula et Jean Paul II*, 455. Dans ses propres termes, le prélat congolais déclare : « je n'oserais pas affirmer qu'il n'y ait pas eu une certaine crainte, ne fût-ce que le fait du précédent d'un concile continental. »

¹⁶⁶ Jean-Pierre Maninge, "Pour l'Afrique, le pape décide une Assemblée spéciale du synode des évêques," *L'Actualité Religieuse dans le Monde*, no. 64 (1989): 11 ; Mpisi, *Le cardinal Malula et Jean Paul II*, 453. À noter que le *Missel romain pour les diocèses du Zaïre* a été approuvé en date du 30 avril 1988. Il est souvent appelé la Messe zaïroise ou le Rite zaïrois de la Messe. Les pages 414-424 de l'ouvrage de Mpisi sont consacrées à ce sujet.

l'absence de fondement de la plupart de ces préjugés.¹⁶⁷ Certes, l'africanisation du Christianisme¹⁶⁸ peut être source de peur, dès lors qu'il y a absence de volonté de comprendre ce que cela implique. L'occidentalisation du Christianisme ou encore sa romanisation, devrait faire autant de crainte du moment où l'Occident et Rome eux-mêmes ne sont pas la mesure de toute chose. Un esprit d'écoute et d'ouverture nous paraît essentiel et recommandable pour respecter et apprécier l'expérience de l'autre. Si le principe de l'américanisation du 19^{ème} siècle a porté des fruits, comme il a été démontré dans ce chapitre, celui de l'africanisation devrait aussi être reconnu comme démarche visant le bien et la croissance de l'Eglise.

Pour l'Afrique, une formule modeste et chargée d'équivoques a été choisie. En effet, le Synode octroyé à l'Eglise africaine est officiellement connu sous le nom de l'Assemblée spéciale pour l'Afrique du synode des évêques.¹⁶⁹ Ce titre implique sans nul doute qu'il s'agit bien d'un rassemblement des évêques, qu'ils soient africains ou non, invités à consacrer un mois aux affaires de l'Eglise de ce continent. Certains penseurs libres soupçonnent qu'il se tient à Rome pour mieux contrôler les participants, canaliser les éventuels dérapages et freiner l'esprit révolutionnaire. Les plus téméraires osent dire, non sans ironie, qu'il s'agit d'un Concile romain pour l'Eglise d'Afrique ou encore d'un Synode romain conçu pour cette

¹⁶⁷ Cheza, "Les espoirs déçus d'un concile africain," 131-133. Voir aussi Heijke, "African Synod, Colonization of Africa?," 189 ; Mpisi, *Le cardinal Malula et Jean Paul II*, 441-442. Pour l'œcuménisme, Cheza penche vers ceux qui pensent que les africains ne se sentent pas tellement concernés par les divisions survenues à la suite de la Réforme. Les différences doctrinales entre les catholiques et les protestants ne sont pas leur problème prioritaire et l'intercommunion est facilement vécue en Afrique. Ce point de vue rejoint ce que nous avons dit au 3^{ème} chapitre. Ensuite, le célibat sacerdotal n'est pas une question propre à l'Afrique et on n'en parle pas plus que dans d'autres continents pour éviter d'être accusé d'incapacité de le vivre. Pour ce qui est de la rupture, l'argument n'est pas convaincant aux yeux de l'auteur qui soupçonne que, sans l'affirmer aux dires de Mpisi, la lettre adressée aux évêques par la Congrégation romaine serait partie sans l'aval du pontife. L'article de Heijke est ici pertinent pour avoir retenu et rendu public ce courrier envoyé à partir des Nonciatures pour le compte de la Curie romaine.

¹⁶⁸ Joseph Albert Malula, "L'Eglise à l'heure de l'africanité," dans *Œuvres complètes du cardinal Malula. Textes concernant l'inculturation et les abbés*, vol. 3, éd. Léon de Saint Moulin (Kinshasa: Facultés Catholiques de Kinshasa, 1997), 51 ; Joseph Albert Malula, "L'évangélisation de l'Afrique et du Zaïre," dans *Œuvres complètes du cardinal Malula. Textes biographiques et généraux*, vol. 2, éd. Léon de Saint Moulin (Kinshasa: Facultés Catholiques de Kinshasa, 1997), 198. Voir aussi Mpisi, *Le cardinal Malula et Jean Paul II*, 272. « Africaniser le Christianisme » est l'expression chère et célèbre du cardinal Malula dès 1973. La version complète est la suivante : « Hier, les missionnaires étrangers ont christianisé l'Afrique ; aujourd'hui, les Négro-africains vont africaniser le christianisme. » Il la situe dans le contexte des paroles de Paul VI qui disait aux africains à Kampala : « Vous pouvez et vous devez avoir un christianisme africain. » Pour le cardinal, cette africanisation est à concevoir à tous les niveaux : Expression théologique, africanisation des structures de gouvernement et d'exercice de l'autorité dans l'Eglise, expressions et genres littéraires africains dans la liturgie, africanisation de la discipline ecclésiastique et recherche de valeurs africaines dans la vie de l'Eglise locale.

¹⁶⁹ Jean Paul II, "Le pape annonce un Synode spécial des Eglises d'Afrique," 203. L'« Assemblée spéciale pour l'Afrique du synode des évêques » est le titre officiel que le pape donne à ce grand rassemblement en l'annonçant le 6 janvier 1989. En général, il est retenu par les documents officiels concernant le Synode. Mais de temps en temps, on se réfère à cet événement aussi en parlant du Synode des évêques d'Afrique, du Synode des évêques africains, du Synode spécial pour l'Afrique, du Synode spécial des Eglises d'Afrique, de l'Assemblée spéciale pour l'Afrique ou encore du Synode africain. Heijke affirme que Jean Paul II a annoncé le Synode épiscopal africain (*African Episcopal Synod*). Pour lui, certains auteurs maintiennent que le pape parlait du Synode africain (*African Synod*) qui, dans la suite, a été rectifié devenant ainsi le Synode pour l'Afrique (*Synod for Africa*). Par contre, il faut noter l'ambiguïté de son affirmation à propos de la version anglaise de l'*Osservatore Romano* qu'il situe au 10 janvier et qui aurait choisi la dernière appellation. En réalité, le numéro de ce magazine paru le 16 janvier 1989 conserve *African Assembly of the Synod of Bishops* dans le titre et *Special Assembly for Africa of the Synod of Bishop* dans le texte. Voir Heijke, "African Synod, Colonization of Africa?," 187 ; John Paul II, "An African Assembly of the Synod of Bishops: 'The Church in Africa towards the Third Millennium'," *L'Osservatore Romano*, 16 January 1989, 1.

Eglise.¹⁷⁰ Même si les Pères synodaux peuvent évoquer leur indépendance et leur liberté d'expression tant à l'égard des autorités romaines qu'aux pouvoirs politiques de leurs pays, ils laissent incrédules les milieux les plus exigeants qui s'attendaient à une « cuisine » plus africaine que romaine.¹⁷¹ Quoi qu'il en soit, comme le constate Cheza, l'Afrique aura toujours ce mérite et cette audace d'avoir été la première à proposer la tenue d'un concile au niveau continental. Il serait souhaitable que ce désir reste vivant autant pour l'Eglise d'Afrique elle-même, que pour les Eglises sœurs d'autres continents,¹⁷² surtout que le Synode africain continue d'apparaître comme une étape importante vers un éventuel Concile.¹⁷³ Ce recours doit rester ouvert à tout besoin d'évangélisation en profondeur, sans distinction géographique.

Pour rappel, l'idée d'une Assemblée des Eglises d'Afrique dont les origines lointaines datent du temps du Concile Vatican II s'est exprimée en termes conciliaires avant de se transformer en langage synodal. Des faits historiques et des prises de position témoignent en faveur de l'engagement pour le Concile africain, un désir qui n'a d'ailleurs pas disparu malgré la convocation du Synode. Accueilli, non sans la mort dans l'âme, ce dernier n'exclut pas la possibilité ultérieure de la réalisation du rêve initial. Il faut compter sur le souffle de l'Esprit. Dans l'immédiat, nous poursuivons notre investigation pour explorer l'éthique de l'étape déjà vécue.

¹⁷⁰ Kazingufu, "Synods in the Life of the Church," 24 ; Mpisi, *Le cardinal Malula et Jean Paul II*, 455-457, 488-491. Mpisi fait surtout référence aux témoignages de Jean-Marc Ela, de Mbiye Lumbala et de la journaliste française Constance Colonna-Cesari. Synthétiquement, constate-t-il, le tout semble avoir été décidé et préparé par Rome de manière qu'il est difficile de savoir si ce que l'Afrique a obtenu est un Synode des évêques africains, un Synode romain ou encore un Concile romain sur l'Eglise d'Afrique. Au lieu du Concile souhaité sur le sol africain, c'est le Synode qu'on obtient à Rome. Le processus a eu tendance à exclure les grands théologiens africains dont ceux qui ont été à la base du projet tels que Fabien Eboussi-Boulaga, Oscar Bimwenyi-Kweshi, Meinrad Hebga et Nicholas Ossama. Les sous thèmes envisagés par les *Lineamenta* avaient été abordés à plusieurs reprises par le SCEAM. Par contre, le document a oublié les problèmes d'ordre institutionnel (par exemple l'identité du Christianisme africain ou encore le rapport entre Rome et les Eglises d'Afrique) et sacramentel (par exemple la pratique du sacrement de la réconciliation dont on privilégie la confession au confessionnal alors qu'en Afrique on préfère la palabre pour viser la réintégration du fautif dans la société). Se référant à la lettre des présidents-délégués du Synode, Kazingufu relève le fait que la correspondance souligne expressément un caractère universel. Même s'il s'agit d'une Assemblée spéciale pour l'Afrique, ce Synode concerne l'Eglise universelle et non uniquement l'Eglise d'Afrique. Voir à ce propos Arinze et Al., "Lettre des présidents-délégués de l'Assemblée spéciale du synode des évêques pour l'Afrique," 8.

¹⁷¹ Ntedika, *Le Synode africain. Un appel à la conversion*, 10-11. Voir aussi Mpisi, *Le cardinal Malula et Jean Paul II*, 488.

¹⁷² Cheza, "Les espoirs déçus d'un concile africain," 140.

¹⁷³ Luneau, *Paroles et silences du Synode africain*, 225-226 ; Cheza, "Les espoirs déçus d'un concile africain," 140 ; Soédé, "Du Concile au Synode africain," 16, 25, 27. Pour Soédé, le Synode africain « [...] a été un espace d'échanges, d'analyses, de réflexions et de propositions pastorales dont une mise en pratique lucide favorisera, dans les années à venir, la tenue d'un Concile africain. » Plus loin, il affirme qu'*Ecclesia in Africa* et les documents du Concile Vatican II constituent des textes fondamentaux d'orientation de la mission de l'Eglise africaine. Dans le prolongement de ce Concile, la mise en pratique de cette Exhortation post-synodale « [...] débouchera sur l'organisation d'un Concile africain. L'Eglise d'Afrique s'engage résolument sur ce chemin. » Et de conclure, « ce sont des audaces prophétiques et les initiatives soutenues par l'engagement de tous les membres de l'Eglise-famille de Dieu qui feront du Synode africain, dans un avenir très proche, une porte qui donne sur un Concile africain, Concile toujours attendu. »

CHAPITRE 7

LE PREMIER SYNODE POUR L'AFRIQUE : REDÉCOUVRIR L'ÉTHIQUE D'UNE ÉGLISE FAMILLE DE DIEU

INTRODUCTION

Le chapitre précédent a décrit l'évolution de l'idée initiale du Concile africain jusqu'à celle d'une Assemblée synodale. Si le premier projet est africain, le second est le fruit d'une longue démarche aboutissant à une décision pontificale communiquée le 6 janvier 1989. Notre souci a été de souligner les grandes étapes du développement du projet conciliaire et la réception de la nouvelle orientation. En l'absence du Concile, nous avons noté la pertinence du Synode même si les attentes initiales sont satisfaites à un niveau plutôt modeste. La nature et le statut différents des deux institutions font que l'une soit délibérative et l'autre consultative.

Une Assemblée synodale ayant été accordée à l'Afrique, il importe maintenant de la découvrir dans ses différentes étapes comportant la phase préparatoire immédiate, les assises, les résultats et les implications éthiques. Tel est l'objet principal de ce présent chapitre.

7.1 PHASE PRÉPARATOIRE

Annoncé au début de 1989, le Synode africain est tenu en 1994. Une période de 5 ans a été nécessaire pour la préparation avec l'implication des organes chargés de coordonner le projet. Pour ses structures mises en place, notre démarche s'intéresse essentiellement à leurs réunions importantes¹ marquées par des échanges significatives et aux résultats de leur travail.

7.1.1 DES ORGANES DE PRÉPARATION À TRAVERS LEURS RÉUNIONS

À l'annonce de la convocation du Synode pour l'Afrique, sa Commission ante-préparatoire est aussi constituée. Elle est chargée d'épauler le Secrétariat général du synode des évêques. Simultanément, et de façon particulière, elle est invitée à collaborer avec la Congrégation pour l'Évangélisation des Peuples afin de déterminer les conditions préliminaires de l'organisation et du déroulement de l'Assemblée. Outre les 2 membres de la Curie romaine, elle est composée de 9 présidents des organismes continentaux et régionaux de l'épiscopat africain.² Elle aura deux réunions officielles.

¹ Alfred Guy Bwidi Kitambala, *Les évêques d'Afrique et le Concile Vatican II. Participation, contribution et application du Synode des évêques de 1994* (Paris : L'Harmattan, 2010), 474-478. À ce sujet, l'auteur donne une information intéressante bien que non exhaustive.

² Presse Release, "Synod Pre-preparatory Commission Meets to Prepare for Special Assembly for Africa," *L'Osservatore Romano*, 16 January 1989, 5, 16 ; Synode des évêques, "Composition de la Commission ante-préparatoire," *DC LXXXVI*, no. 1978 (1989): 203 ; Synode des évêques, "Communiqué à l'issue de la première réunion de la Commission," *DC LXXXVI*, no. 1978 (1989): 203-204 ; Jan Heijke, "African Synod, Colonization of Africa?," *Exchange* 21, no. 3 (1992): 192-193 ; Jan P Schotte, "Intervention du Secrétaire général du synode des évêques. La préparation du Synode," *L'Osservatore Romano*, 19 Avril 1994, 2-3 ; Gilbert Kazingufu, "Synods in the Life of the Church and in Particular the African Synod," in *What Happened at the African Synod?*, ed. Cecil McGarry (Nairobi: Paulines Publications-Africa, 1995), 20. Les membres issus de la Curie sont : Le cardinal Joseph Tomko (Préfet de la Congrégation pour l'Évangélisation des Peuples) et Mgr Jan P Schotte (Secrétaire général du synode des évêques). Ceux de l'épiscopat africain sont : Le cardinal Christian Wiyghan Tumi (Cameroun, Vice-président du SCEAM et président de l'ACECCTC), Sa Béatitudo Stephanos II Ghattas (Égypte, président de l'AHCE), Mgr John Kodwo Amissah (Ghana, président de l'AECAWA), Mgr Henri Teissier (Algérie, président de la CERN), Mgr Jaime Pedro Gonçalves (Mozambique, président de

Lors de sa première rencontre qui se tient à Rome les 7 et 8 janvier 1989, la Commission détermine les tâches à effectuer et évoque le besoin d'adaptation des normes régissant la participation au synode, cela dans le but de permettre une grande représentativité des évêques africains.³ Dans sa deuxième réunion du 1^{er} au 3 mars 1989, elle aborde le contenu du Synode en préparation, sachant que le point central porte sur l'évangélisation. Les différentes phases du processus synodal, à partir des documents préparatoires jusqu'à l'Exhortation apostolique, sont rappelées. La Commission échange également sur les critères de participation, sur les personnes à inviter et sur l'éventualité d'organiser cet événement synodal sur le sol africain. Ce dernier point est étudié au regard des paramètres de financement et des infrastructures. Par ailleurs, les membres s'accordent sur les grandes lignes pour l'élaboration des *Lineamenta*, document devant avoir une dimension biblique avec des accents sur la nécessité de l'unité de la foi et de l'esprit, sur le problème de la famille et des jeunes ainsi que sur la conversion des structures de l'Eglise. Pour éviter une éventuelle disparition des données et pour faciliter la coordination, un plan d'organisation est retenu. Les réponses africaines au questionnaire du document ne sont pas à envoyer directement au Secrétariat général du synode, mais aux Conférences épiscopales qui se chargent de les transmettre à Rome.⁴ Le 20 juin, à la fin de la mission de la Commission ante-préparatoire, le pape établissait un nouvel organe⁵ chargé de poursuivre la préparation. C'est le début de la nouvelle phase du processus préparatoire.

l'IMBISA), Mgr Bernard Agré (Côte d'Ivoire, président de la CERAOC), Mgr Gabriel Gonsuam Ganaka (Nigéria, président du SCEAM), Mgr Faustin Ngabu (Zaïre, président de l'ACEAC), Mgr Dennis Harold De Jong (Zambie, président de l'AMECEA). Alors qu'il n'a pas été possible pour le cardinal Tumi de participer à cette première réunion, trois autres fonctionnaires du Secrétariat général du synode des évêques sont présents (Mgr Edmond Farhat, Mgr Piero Pennachini et Rev John Abruzzese). Pour ce qui est de l'annonce du Synode, voir Jean Paul II, "Le pape annonce un Synode spécial des Eglises d'Afrique. Allocution lors de l'Angelus du 6 janvier," *DC LXXXVI*, no. 1978 (1989): 202-203.

³ Presse Release, "Synod Pre-preparatory Commission Meets," 5, 16 ; Heijke, "African Synod, Colonization of Africa?," 192 ; Jan P Schotte, "Attirer l'attention mondiale sur la réalité africaine, sur ses authentiques valeurs," *L'Osservatore Romano*, 12 Avril 1994, 3-4 ; Kazingufu, "Synods in the Life of the Church," 20. La présidence de la Commission est confiée à Mgr Schotte. Selon Heijke, d'aucuns auraient aimé que cette fonction soit assurée par un africain au lieu du Secrétaire général du synode des évêques qui est un ancien missionnaire belge. Par ailleurs, les auteurs ne sont pas unanimes sur la durée de ladite réunion. Kazingufu et le Bureau de presse parlent du 7 au 9. Heijke mentionne seulement qu'elle s'est déroulée dès le lendemain de l'annonce du Synode. Schotte retient deux jours et il semble être le mieux placé en tant que président de la réunion.

⁴ Heijke, "African Synod, Colonization of Africa?," 193-194 ; Schotte, "Attirer l'attention mondiale sur la réalité africaine," 4 ; Schotte, "Intervention du Secrétaire général du synode des évêques," 3 ; Kazingufu, "Synods in the Life of the Church," 20. Schotte révèle une information assez étonnante. Lors de la réunion, souligne-t-il, « un rapport sur les réactions extrêmement positives dans toute l'Afrique à l'annonce du Saint-Père » concernant le Synode fut présenté. Il rappelle qu'une lettre circulaire avait été envoyée à toutes les Conférences épiscopales pour leur donner un relief à l'annonce du Synode. Dans un délai de moins de deux mois, il est étonnant d'apprendre que les « réactions extrêmement positives » dans tout le continent soient objet d'un rapport, sachant par ailleurs que l'Afrique ne s'attendait pas à un synode et sans ignorer les difficultés liées à la communication.

⁵ Heijke, "African Synod, Colonization of Africa?," 194 ; Schotte, "Attirer l'attention mondiale sur la réalité africaine," 4 ; Schotte, "Intervention du Secrétaire général du synode des évêques," 3 ; Kazingufu, "Synods in the Life of the Church," 20-21. Le nouvel organe est le Conseil du Secrétariat général de l'Assemblée spéciale pour l'Afrique du synode des évêques. Nous nous y référerons en forme abrégée en tant que Conseil du Secrétariat général ou Conseil. Aux membres de la Commission ante-préparatoire qui conservent la mission aussi longtemps qu'ils sont à la tête des organismes qu'ils représentent, s'ajoutent huit nouveaux. Il s'agit du cardinal Francis Arinze comme président du Conseil pontifical pour le dialogue interreligieux (Curie romaine) et sept évêques : Messieurs Paul Verdzev (Cameroun), Joseph P Willigers (Ouganda), Laurent Monsengwo

Le Conseil nouvellement créé a pour tâche principale d'aider le Secrétariat général dans la préparation du Synode et dans l'exécution de ses décisions. Sa première responsabilité est d'élaborer les *Lineamenta* qui favorisent la participation de la communauté chrétienne,⁶ ce qui devient l'objet majeur d'échange de sa réunion du 21 au 23 juin 1989.⁷ Le thème de l'évangélisation est subdivisé en cinq sous thèmes à savoir la proclamation, l'inculturation, le dialogue, la justice et la paix ainsi que les moyens de communication sociale. Suivant cette subdivision, cinq sous-commissions sont créées au sein du Conseil général du synode.⁸ À ce point, des témoignages s'accordent pour affirmer que la matière pour le Synode est choisie à base des documents de l'épiscopat africain.⁹ L'objet de la réunion concerne le schéma des *Lineamenta* à élaborer, un document qui doit tenir compte du caractère collégial et universel du synode avec un accent pastoral en rapport avec le contexte africain. Cette perspective exige de s'inspirer de la documentation du Saint-Siège et de celle de l'épiscopat africain. La méthodologie de travail est adoptée. À l'issue de la réunion, chaque président de la sous-commission doit préparer un avant-projet à transmettre au Secrétariat du synode, chargé pour sa part, de compiler un document unique.¹⁰ Vers la fin de l'année, le Conseil tient une autre réunion¹¹ pour le finaliser.

Le résultat, disponible les premiers mois de 1990, n'est rendu public qu'en juillet lors de la 9^{ème} Assemblée plénière du SCEAM au Togo.¹² Du 8 au 10 septembre 1990, le Conseil

Pasinya (Zaïre), John Olorunfemi Onaiyekan (Nigéria), Albert J Tsiahoana (Madagascar), Anthony Mayala (Tanzanie) et Stephen Naidoo (décédé le 1^{er} juillet 1989 et remplacé par Mgr Wilfrid F Napier, Afrique du Sud).

⁶ Jean Paul II, "Cinq thèmes pour le prochain Synode des évêques africains. Discours au Conseil du Secrétariat du Synode," *DC LXXXVI*, no. 1989 (1989): 722-723.

⁷ Heijke, "African Synod, Colonization of Africa?," 194 ; Kazingufu, "Synods in the Life of the Church," 21.

⁸ Heijke, "African Synod, Colonization of Africa?," 194 ; Schotte, "Attirer l'attention mondiale sur la réalité africaine," 4 ; Kazingufu, "Synods in the Life of the Church," 21 ; René Luneau, *Paroles et silences du Synode africain 1989-1995* (Paris: Karthala, 1997), 11. Selon Luneau, les membres du Conseil sont répartis en sous commissions de la manière suivante: Évangélisation (Tomko, Verdzekov, Ngabu, Willigers) ; inculturation (Monsengwo, Amissah, De Jong) ; dialogue interreligieux (Arinze, Tumi, Onaiyekan, Ghattas) ; justice et paix (Naidoo, Ganaka, Gonçalves, Teissier) ; moyens de communication sociale (Agré, Tsiahoana, Mayala).

⁹ Georges Robin, "Premières indications pour le Synode africain," *L'Actualité Religieuse dans le Monde*, no. 68 (1989): 12 ; Heijke, "African Synod, Colonization of Africa?," 194. Voir aussi Luneau, *Paroles et silences du Synode africain*, 11. Gonçalves, un des membres du Conseil qui est cité par Robin et Heijke, affirme que l'inventaire des sous thèmes a été fait à partir des documents du SCEAM et ceux d'autres organismes de l'épiscopat africain qui ont largement parlé de l'évangélisation et de ses défis comprenant entre autres l'inculturation, la théologie morale, la justice et la paix, la liturgie, le dialogue et les ministères. À noter que la théologie morale et les ministères ne figurent pas sur la liste des sous thèmes du Synode. Cette disparition est probablement survenue pendant les discussions du Conseil. Lors de l'audience accordée aux membres du Conseil au dernier jour de leur réunion, par contre, le pape insiste sur les cinq sous thèmes mais en remplaçant le domaine de la justice et de la paix par celui de « la pastorale en divers secteurs. » Voir à ce propos Jean Paul II, "Cinq thèmes pour le prochain Synode des évêques africains," 723.

¹⁰ Heijke, "African Synod, Colonization of Africa?," 194-195 ; Schotte, "Intervention du Secrétaire général du synode des évêques," 3.

¹¹ Schotte, "Attirer l'attention mondiale sur la réalité africaine," 4 ; Schotte, "Intervention du Secrétaire général du synode des évêques," 3 ; Kazingufu, "Synods in the Life of the Church," 21. Cette réunion a eu lieu du 14 au 16 décembre 1989.

¹² Heijke, "African Synod, Colonization of Africa?," 195-196 ; Schotte, "Attirer l'attention mondiale sur la réalité africaine," 4 ; Kazingufu, "Synods in the Life of the Church," 21. Kazingufu fait mention des nouveaux membres qui, entre-temps, sont entrés dans le Conseil : Mgr Wilfrid Napier de l'Afrique du Sud (en remplacement de Mgr Naidoo décédé), Joachim N'Dayen (Centrafrique-AECCAR/ACECTC), Michael Kpakala Francis (Libéria-AECAWA) et Nicodemus Kirima (Kenya-AMECEA). Ces trois derniers remplacent respectivement le Cardinal Christian Tumi, Mgr John Amissah et Mgr Denis De Jong. Heijke précise que la

se réunit à Yamoussoukro en Côte d'Ivoire, lors de la visite pastorale du pape. Un rapport oral du travail déjà accompli lui est donné et la prière du Synode composée par les membres est adoptée pour être récitée partout en Afrique à partir du premier dimanche de l'Avent jusqu'à la fin du Synode. Selon des témoignages, le pape rappelle l'importance de l'événement en préparation pour lequel il souhaite l'implication de toute l'Eglise africaine. Avec le souci de lier le présent et le passé, il insiste sur le rôle d'unité de son ministère pétrinien et sur l'héritage des Eglises anciennes de l'Afrique du Nord.¹³ Il est temps, alors, pour les Eglises particulières de s'impliquer dans la préparation par la prière et par leurs réactions au document produit.

Lors de la réunion du 15 au 18 janvier 1991 à Rome, le Conseil examine à nouveau les critères de participation au Synode et fait le point sur le progrès de la réception des *Lineamenta*.¹⁴ Eu égard au questionnaire de ce document, il faudra attendre près d'une année¹⁵ pour recueillir les réponses jugées satisfaisantes.¹⁶ Elles seront analysées à Rome lors de la rencontre du 25 au 27 mars 1992. Ainsi, avec l'aide des 5 experts africains, l'étape de

finalisation du document a été la tâche confiée aux deux évêques africains (Paul Verdzekov et Laurent Monsengo) et le Secrétariat du synode des évêques. Pour des raisons qui n'ont pas été expliquées, toujours d'après notre auteur, des mois se sont écoulés avant que le Secrétaire général du synode ne vienne le présenter aux évêques en juillet au Togo. Ce retard n'a pas manqué d'occasionner l'alarme de Mgr Teissier et l'impatience des évêques tchadiens.

¹³ Heijke, "African Synod, Colonization of Africa?", 196-197 ; Schotte, "Attirer l'attention mondiale sur la réalité africaine," 4 ; Schotte, "Intervention du Secrétaire général du synode des évêques," 3 ; Kazingufu, "Synods in the Life of the Church," 21-22.

¹⁴ Heijke, "African Synod, Colonization of Africa?", 197-198 ; Schotte, "Attirer l'attention mondiale sur la réalité africaine," 4 ; Schotte, "Intervention du Secrétaire général du synode des évêques," 3-4 ; Kazingufu, "Synods in the Life of the Church," 22. Entre-temps, Mgr Evariste Ngoyagoye (ACEAC) a remplacé Faustin Ngabu dans le Conseil. D'après Heijke, le rapport de la réunion note le fait que même les communautés noires en dehors de l'Afrique (Brésil et Haïti) ont témoigné d'un grand intérêt pour le Synode en préparation. Selon la même source, les potentiels participants à l'Assemblée sont groupés en 7 catégories : Membres *ex officio* (12 cardinaux africains, le président et les 2 vice-présidents du SCEAM, 9 présidents des organismes régionaux des Conférences épiscopales africaines, 18 responsables des dicastères romains et le Secrétaire général du synode des évêques) ; les délégués des évêques africains (128 évêques) ; 20 prêtres, 60 observateurs, un représentant de l'Eglise copte d'Egypte comme invité, un représentant de la Conférence africaine des Eglises et un représentant des musulmans à inviter occasionnellement. Par ailleurs, le Secrétariat du synode des évêques se charge de chercher les experts à assigner au Synode tandis que les 5 présidents des sous Commissions sont demandés de soumettre à ce même Secrétariat les noms des experts africains pouvant aider dans l'élaboration de l'*Instrumentum Laboris*. À noter que les experts sont de deux catégories différentes avec une différente mission. Kazingufu et Schotte précisent que la présence des responsables des dicastères romains au Synode était voulue en raison de leur compétence et leur implication dans la vie des Eglises africaines.

¹⁵ Le 30 novembre 1991 est la date limite qui avait été fixée pour recevoir les réponses au questionnaire. Voir Synod of Bishops, *The Church in Africa and her Evangelising Mission towards the Year 2000 "You Shall Be my Witnesses"* (Acts I, 8). *Lineamenta* (Vatican City: Libreria Editrice Vaticana, 1990), viii.

¹⁶ Synode des évêques, *L'Eglise en Afrique et sa mission évangélisatrice vers l'An 2000. "Vous serez mes témoins"* (Actes I, 8). *Instrumentum Laboris* (Cité du Vatican: Libreria Editrice Vaticana, 1993), 3 ; Schotte, "Intervention du Secrétaire général du synode des évêques," 5 ; Kazingufu, "Synods in the Life of the Church," 22 ; Jan Heijke, "The African Bishops' Synod of 1994," *Exchange* 25, no. 2 (1996): 139 ; Luneau, *Paroles et silences du Synode africain*, 11. À part Kazingufu qui avance le chiffre de 32, d'autres auteurs retiennent que 31 sur 34 Conférences épiscopales ont envoyé leurs réponses à Rome. Par ailleurs, il faut noter que le nombre et la qualité des ces réponses sont hautement significatives en comparaison avec les précédents synodes, à en croire les propos de Kazingufu et du Secrétaire général du synode des évêques. En effet, pour ce dernier, le pourcentage de ces réponses pour les synodes organisés entre 1974 et 1991 varie de 42,75 à 82,61 alors qu'on arrive à 94,00% pour celui de l'Afrique. En voici les chiffres concrets. Le Synode sur l'évangélisation en 1974 (75,38%), sur la catéchèse en 1977 (67,18%), sur la famille en 1980 (50,37%), sur la réconciliation et la pénitence en 1983 (42,75%), sur les fidèles laïcs en 1987 (59,85%), sur la formation sacerdotale en 1990 (63,94%) et sur l'Europe en 1991 (82,61%).

l'élaboration de l'*Instrumentum Laboris* s'accélère. Pour la finalisation, elle nécessitera deux autres réunions, respectivement à Luanda du 9 au 12 juin et à Rome du 24 au 28 septembre 1992.¹⁷ Bien que les documents préparatoires soient en phase terminale d'élaboration, le Conseil se réunira encore deux fois. D'abord, du 9 au 12 février 1993 à Kampala en Ouganda lors de la visite pastorale du pape. L'*Instrumentum Laboris* est présenté au public avec l'annonce de la décision de tenir la session de travail du Synode au Vatican à partir du 10 avril 1994.¹⁸ La seconde réunion du Conseil sera à Rome du 23 au 25 juin 1993 au cours de laquelle le pape annonce les nominations importantes pour la conduite des travaux du Synode.¹⁹ C'est aussi l'occasion de sélectionner les sujets à mettre dans la *Relatio ante disceptationem*. Enfin, il y a échange et insistance sur l'importance de la liturgie lors de l'ouverture et de la cérémonie finale de l'Assemblée²⁰ pour y inclure l'accent de la célébration africaine.

À cette rubrique des réunions de préparation, il convient de signaler également quelques rencontres importantes, précédant l'ouverture du Synode. Pour mémoire, les assises de chaque Assemblée synodale débutent par un rapport du rapporteur général et se concluent par un message final. Pour le Synode africain, le cardinal rapporteur et les secrétaires spéciaux se sont rendus à Rome les 13 et 14 octobre 1993, puis du 16 au 18 février 1994 pour préparer la *Relatio ante disceptationem* avec l'aide d'experts choisis par le pape.²¹ Le 7 octobre 1993, le président et le vice-président de la Commission de l'information devaient rencontrer le Secrétaire général du synode et divers services d'information du Vatican.²² En juin 1993, les deux évêques responsables de la Commission du message étaient aussi à Rome pour esquisser les préliminaires de leur mission.²³ En considérant toutes ces démarches, il est

¹⁷ Heijke, "African Synod, Colonization of Africa?," 199-200 ; Synode des évêques, *L'Eglise en Afrique et sa mission évangélisatrice. Instrumentum Laboris*, 3 ; Schotte, "Attirer l'attention mondiale sur la réalité africaine," 4 ; Schotte, "Intervention du Secrétaire général du synode des évêques," 4 ; Kazingufu, "Synods in the Life of the Church," 22-23. Kazingufu donne la liste des experts africains qui sont : Mgr Youssef I Sarraf (Egypte), Abbé Paul Nzambi Balembo Buetubela (Zaïre), Ezequiel Guembe (Mozambique), Joseph Kamugisha (Tanzanie) et James Chukwuma Okoye (Nigéria). Entre-temps dans la réunion de mars, deux nouveaux membres sont entrés dans le Conseil : Anselme Sanon (CEREO) et Patrick Chakaipa (IMBISA). La question du lieu et celle de la date du Synode furent aussi évoquées. Le premier projet du texte de l'*Instrumentum Laboris* est disponible. En juin, des suggestions pour réviser le document sont formulées. Un comité restreint, composé de 3 évêques (Paul Verdzekov, Gonçalves, Sanon) et 2 prêtres (Buetubela et Okoye) avec le Secrétaire du synode des évêques, s'est réuni en septembre pour finaliser le texte.

¹⁸ Schotte, "Attirer l'attention mondiale sur la réalité africaine," 4 ; Schotte, "Intervention du Secrétaire général du synode des évêques," 4 ; Kazingufu, "Synods in the Life of the Church," 23.

¹⁹ Schotte, "Attirer l'attention mondiale sur la réalité africaine," 4 ; Schotte, "Intervention du Secrétaire général du synode des évêques," 4 ; Kazingufu, "Synods in the Life of the Church," 25 ; Heijke, "The African Bishops' Synod of 1994," 142 ; Luneau, *Paroles et silences du Synode africain*, 12. Le pape nomme les trois présidents-délégués (les cardinaux Francis Arinze, Christian Tumi et Paul Tzadoua), le rapporteur général et son assistant (respectivement Cardinal Hyacinthe Thiandoum et Mgr John Onaiyekan), les secrétaires spéciaux (Mgr Jaime Pedro Gonçalves et Robert Sarah), les présidents et les vice-présidents de la Commission de l'information (Mgr Wilfrid Napier et Raphaël Mwana a' Nzeki Ndingi) et de celle du message (Paul Verdzekov et Faustin Ngabu). À noter que deux nouvelles figures venaient d'intégrer le Conseil (Mgr Jean-Guy Rukotondravahatra du Madagascar et Basile Mvé Engone pour l'ACERAC).

²⁰ Schotte, "Attirer l'attention mondiale sur la réalité africaine," 4 ; Schotte, "Intervention du Secrétaire général du synode des évêques," 4 ; Kazingufu, "Synods in the Life of the Church," 25.

²¹ Schotte, "Attirer l'attention mondiale sur la réalité africaine," 4 ; Schotte, "Intervention du Secrétaire général du synode des évêques," 4 ; Heijke, "The African Bishops' Synod of 1994," 142.

²² Schotte, "Intervention du Secrétaire général du synode des évêques," 4.

²³ Heijke, "The African Bishops' Synod of 1994," 143.

permis de penser que certains éléments des textes officiels issus des synodes sont préparés en amont avec le concours des services spécialisés.

7.1.2 FRUITS ET CONTENU DU TRAVAIL DES ORGANES DE PRÉPARATION

À l'issue des conclusions et des synthèses fournies par les commissions et les intervenants à différents niveaux, les organes de préparation ont produit deux documents de base pour le Synode, à savoir les *Lineamenta* et l'*Instrumentum Laboris*. Un survol rapide de leur contenu s'avère nécessaire avant de passer à leur évaluation éthico-comparative.

7.1.2.1 Les *Lineamenta*

Rendu public le 25 juillet 1990 au Togo et préfacé par le Secrétaire général du synode des évêques, ce premier texte synodal est constitué de deux parties principales encadrées par une introduction et un questionnaire. La préface fait mention de l'institution des organes de préparation et souligne l'importance du document dont le but est d'encourager la réflexion des Eglises particulières d'Afrique. Le questionnaire sert à recueillir les réponses, base de préparation du document de travail.

Dans leur introduction (no. 1-13),²⁴ les *Lineamenta* rappellent les trois phases de l'évangélisation en évoquant la disparition du Christianisme des premiers siècles au nord de l'Afrique,²⁵ l'issue peu glorieuse du Christianisme initié aux 15 et 16^{ème} siècles au sud du Sahara²⁶ et le Christianisme grandissant dès le 19^{ème} siècle. Tout en notant favorablement la croissance de l'Eglise dans sa troisième phase, le document demande au Synode de ne pas oublier l'échec des phases antérieures et ses motifs. Il s'agit d'une expérience dont les leçons peuvent être tirées autant pour le présent que pour le futur, au service de l'évangélisation du continent.

La première partie (no. 14-24) précise ce qu'est l'évangélisation en définissant son objet, son cadre et en réaffirmant sa nécessité. Ainsi, le texte stipule qu'il s'agit de proclamer la Bonne Nouvelle du Christ et de la transmettre à l'humanité toute entière (no. 15-16, 23). L'évangélisation est donc une mission urgente à toujours réactualiser et qui exige la collaboration et l'implication de tous les chrétiens (no. 19).

La deuxième partie (no. 25-93) aborde l'évangélisation en lien avec les sous thèmes du Synode. Eu égard à la proclamation, le but principal de l'évangélisation est, à la fois, salut et obligation de communiquer le message du Christ. L'Eglise est mandatée pour cette tâche primordiale qui est la transmission de la Parole de Dieu par la catéchèse et l'homélie (no. 33-34). L'œuvre évangélisatrice doit toujours chercher à promouvoir la communion des fidèles dans le respect de la diversité pour inspirer l'unité et la charité. Cela demande une formation adéquate des agents pastoraux (no. 35-43). Le document définit également l'inculturation comme processus par lequel l'Evangile entre en dialogue avec différentes cultures. Étant liée à la proclamation de la Bonne Nouvelle (no. 27) et bibliquement fondée (no. 44-46), cette

²⁴ Dans notre travail, les numéros des paragraphes sont mis entre parenthèses dans le texte pour se référer aux documents synodaux.

²⁵ Parmi les causes lointaines signalées pour cette disparition figurent le problème du donatisme, les invasions Vandales et l'usage exclusif du latin. L'invasion de l'Islam est présentée comme la cause immédiate. En Egypte et en Ethiopie où l'évangélisation a tenu compte de la culture locale, le Christianisme a survécu malgré les mêmes menaces externes.

²⁶ La cause principale mentionnée ici est celle qui est en rapport avec le système du *Patroado* portugais.

démarche s'enracine dans le mystère de l'Incarnation (no. 48). Bien comprise et appliquée, elle offre une grande opportunité à l'Eglise dans sa dimension universelle et particulière, ce qui lui permet d'être un réel moyen d'approfondissement de la foi (no. 51). Le dialogue est un autre élément important dans l'évangélisation. C'est un outil privilégié pour l'œcuménisme, les relations avec l'Islam, les religions traditionnelles africaines ainsi que les sectes et les différents mouvements religieux (no. 28, 54-77). Concernant le binôme justice-paix, le document se focalise sur ce thème qui est indissociable de la vie de l'Eglise, dans sa mission évangélisatrice (no 29, 78). Il mentionne également l'état de relations existant entre l'Afrique et l'Occident, souvent marquées par l'esprit de domination. Quant aux laïcs, s'ils doivent prendre leurs responsabilités dans le domaine économique et politique, et donc s'engager dans les affaires temporelles, l'Eglise doit s'interroger sur son rôle de formatrice (no. 84-85). Pour les moyens de communication sociale, il est rappelé que l'évangélisation est principalement une action de communication initiée par le Christ. Aujourd'hui, cette mission ne peut se poursuivre en faisant fi de ces outils (no. 30). Il convient donc de chercher, pour l'Afrique, les nouvelles stratégies intégrant les moyens traditionnels de communication. Ainsi, il y a lieu de concevoir un projet pastoral, dans ce domaine, incluant une formation et une coordination appropriées (no. 78, 91).

La dernière rubrique comporte 81 questions divisées selon les cinq sous thèmes du Synode. 14 sont relatives à la proclamation de la Bonne Nouvelle, 8 à l'inculturation, 40 au dialogue,²⁷ 6 à la justice et à la paix et 13 aux moyens de communication sociale.

7.1.2.2 L'Instrumentum Laboris

Porté à la connaissance du public en février 1993 à Kampala en Ouganda, l'*Instrumentum Laboris* se compose d'une introduction, de deux grandes parties et d'une brève conclusion. La préface du Secrétaire général du synode des évêques note que le document est l'ordre du jour proposé pour le Synode et qu'il est issu des réponses au questionnaire des *Lineamenta*. Il ne s'agit pas d'un résumé des conclusions anticipées de l'Assemblée synodale.

L'introduction (no. 1-5) rappelle le thème du Synode et le but du document à savoir, aider l'Eglise africaine à approfondir sa mission évangélisatrice. Cette Assemblée est invitée à considérer les besoins pastoraux particuliers du continent. Synthèse des réponses au questionnaire des *Lineamenta*, ce document de travail est soumis à la réflexion des membres du Synode et à l'Eglise d'Afrique pour préparer la mise en œuvre dudit événement. La première partie (no. 6-20) se concentre sur la mission évangélisatrice de l'Eglise, expliquant ce thème principal du Synode. Elle expose les aspects trinitaires et ecclésiaux de l'évangélisation et elle met ce thème rassembleur en lien avec les sous thèmes à aborder.

La deuxième partie (no. 21-139) est structurée en cinq chapitres, correspondant aux grands sujets du Synode. Ainsi, pour la proclamation de la Bonne Nouvelle du salut, les

²⁷ Le sous thème dialogue occupe presque la moitié du questionnaire. Dans ce domaine, les questions sont groupées comme suit : 11 pour le dialogue avec les religions traditionnelles, 9 pour l'œcuménisme, 6 pour l'Islam, 5 pour les sectes, 6 pour le dialogue en général, 2 en rapport avec la politique et une question en lien avec les orthodoxes. Par ailleurs, tout le questionnaire est repris en annexe 3.

signes des temps à la fois positifs et négatifs²⁸ marquant le contexte africain doivent être tenus en considération afin d'approfondir la foi (no. 21-24). Une Eglise qui vit sur le modèle de famille de Dieu, présente des atouts pour vivre le mystère de communion et pour promouvoir l'unité et la solidarité. Cet engagement exige une formation approfondie des agents pastoraux et une méthodologie centrée sur la Parole de Dieu, sur la catéchèse et sur les communautés ecclésiales vivantes (no. 25-45). L'image de l'Eglise sacrement de communion, définie par Vatican II, doit être intégrée à la mission de l'Eglise en Afrique (no. 47-48).

L'inculturation favorise le dialogue entre le Christianisme et les différentes cultures. Ses fondements bibliques, théologiques et pastoraux, lui permettent de relever différents défis. Toutefois, elle requiert des explications et beaucoup d'attention pour éviter tout malentendu et déviation. Elle peut être source et richesse de l'Eglise universelle et permettre aux Eglises d'Afrique de mieux réaliser leur mission. Mais, une prise de conscience et une conversion des mentalités s'imposent au préalable (no. 49-74).

Par l'évangélisation, l'Eglise se veut poursuivre l'œuvre de Dieu qui a donné à l'homme la capacité de dialogue, outil employé pour la révélation des mystères divins (no. 77). Dans le contexte du pluralisme religieux où le chrétien doit témoigner du Christ, ce dialogue est prioritaire pour promouvoir l'unité et pour pénétrer dans le monde des sectes, des nouveaux mouvements religieux, du bouddhisme, de l'Islam, des religions traditionnelles africaines et d'autres religions (no. 81-108). Ce processus qui a pour support les documents du Concile Vatican II, doit reformuler les données du patrimoine de la foi catholique dans un langage accessible aux interlocuteurs. Cette perspective rappelle l'impérativité de formation en conséquence des laïcs afin qu'ils soient en mesure d'assumer leurs responsabilités chrétiennes dans la vie publique (no. 109-111).

L'*Instrumentum Laboris* regrette la faible diffusion de la Doctrine sociale de l'Eglise sur le thème de la justice et la paix qui, pourtant, est bien exposée dans les documents du Saint-Siège et des Conférences épiscopales. Sa vulgarisation est impérative pour inspirer l'action du chrétien (no. 114). Dans une autre rubrique, le document fait état de situations conflictuelles et de la notion du pouvoir en Afrique qui mettent en danger la dignité de la personne humaine. Le Synode est, dès lors, invité à faire un bilan de l'engagement de l'Eglise dans sa mission, à indiquer la manière dont le laïc peut encore mieux s'impliquer, à concevoir un projet pastoral visant la conversion et à réfléchir aux orientations souhaitables en faveur du respect mutuel entre les nations. Il y a donc appel à une auto-évaluation urgente pour élaborer une nouvelle méthodologie d'évangélisation (no. 120-125).

Concernant les moyens de communication sociale (no. 126-139), le document constate que leur utilisation est encore au stade embryonnaire dans l'Eglise d'Afrique. Un projet pastoral de formation et de coordination qui inclut les moyens tant modernes que traditionnels s'avère indispensable. Une évangélisation solide ne peut plus se permettre de les ignorer.

Une brève conclusion (no. 140) rappelle la finalité de ce document, à savoir une synthèse des réponses au questionnaire des *Lineamenta* transmises par différents intervenants.

²⁸ Les signes positifs sont en rapport avec l'évolution vers une maturité des Eglises particulières en Afrique comprenant le nombre des prêtres et des religieux autochtones, un laïcat et des communautés ecclésiales vivantes de plus en plus engagés. Parmi les signes négatifs, il faut signaler le syncrétisme, le tâtonnement des chrétiens, le manque d'initiatives pastorales, le manque de confiance entre les clercs et les laïcs, la tendance à politiser l'Islam, la prolifération des sectes, l'indifférence et le conflit des cultures.

Cet outil est conçu pour assister les pères synodaux dans leur préparation des assises du Synode et comme un instrument d'animation des communautés chrétiennes encouragées à participer aux processus synodal.

7.1.2.3 Évaluation éthico-comparative des documents préparatoires

En relisant la préface des *Lineamenta* signée par le Secrétaire général du synode des évêques, Heijke fait remarquer que l'Assemblée synodale pour l'Afrique est convoquée pour célébrer la solidarité et la collégialité de l'épiscopat africain avec le Saint-Siège et l'Eglise universelle. Pour lui, la première tâche dudit Synode n'est pas nécessairement en rapport avec la dimension spécifique de l'Eglise africaine, ni avec la réalisation du rêve initial de cette Eglise. À ses yeux, le tout semble s'inscrire dans un ensemble des options pastorales de l'Eglise universelle. Les organisateurs spécialisés du Vatican ont assuré directement la préparation et ce sont eux qui ont prévu le déroulement. Afin d'élaborer le document de travail, ils ont coordonné et collecté les réponses au questionnaire jusqu'au 30 novembre 1991. Les Eglises africaines devaient se limiter aux questions des *Lineamenta* avec possibilité de répondre seulement à celles qui sont jugées pertinentes et ce, sans obligation de tenir compte du texte qui les précède.²⁹ La programmation et le déroulement du processus synodal laissent penser à un événement concernant essentiellement les évêques et dont la célébration de la solidarité avec l'Eglise universelle reste à envisager moins au plan géographique pour privilégier la dimension de l'administration centrale de Rome.³⁰ Ainsi, la préface situe et fixe le cadre des activités de la préparation immédiate.

Le texte des *Lineamenta* débute par un aperçu historique de l'évangélisation de l'Afrique. Chacune des trois étapes de l'arrivée du Christianisme sur le continent est soulignée avec une tentative d'évaluation de l'échec des deux premières. Le thème central et les cinq sous thèmes du Synode sont traités en deux parties. Le questionnaire composé de 81 questions tient lieu de conclusion. Au-delà d'un certain déséquilibre tant dans le texte³¹ que dans le questionnaire,³² ce premier outil synodal est bien structuré. Sachant qu'il est perçu comme le moteur des avis à recueillir pour élaborer le document de travail, il y a lieu de soupçonner la volonté d'orienter le Synode vers le domaine du dialogue qui est privilégié avec ses 40 questions.

À ne considérer que le contenu des *Lineamenta*, il semble que le processus synodal devait englober tous les secteurs de l'évangélisation en Afrique, au risque peut-être de la superficialité. Selon Justin Ukpong, la lecture du document donne l'impression d'un programme surchargé et d'un projet trop lourd pour le Synode. Dans ces conditions, il y avait

²⁹ Heijke, "African Synod, Colonization of Africa?," 200-201 ; Heijke, "The African Bishops' Synod of 1994," 138-139. Voir aussi Synod of Bishops, *The Church in Africa and her Evangelising Mission. Lineamenta*, viii. Pour Heijke, le thème du Synode africain est en étroite liaison avec celui des grands rassemblements d'autres continents tels que le Synode pour l'Europe de 1991, la Conférence de Bandung en 1990 pour l'Asie, la célébration de l'année de Columbus et la Conférence générale à Saint-Domingue en 1992 marquant la célébration du cinquième centenaire de l'évangélisation de l'Amérique latine. L'auteur situe cette Conférence en 1993 par erreur.

³⁰ Heijke, "African Synod, Colonization of Africa?," 200.

³¹ Alors que l'introduction comporte 13 paragraphes, la première partie en compte 10 au moment où la deuxième renferme 69.

³² Nous avons montré la répartition en présentant le contenu des *Lineamenta*.

risque d'initier un chantier immense au parcours incertain. Un seul sujet aurait suffi,³³ ce qui est aussi l'avis de Heijke. Avec l'analyse des réactions relatives au document, il perçoit ici et là un sentiment de déception. Quelques Conférences épiscopales craignent un résultat moins satisfaisant constitué par une juxtaposition des généralités déjà connues en raison du manque de temps nécessaire pour approfondir tous les sujets. Avec une approche frileuse de l'ancienne tradition synodale africaine et avec une option à minima de se référer aux documents de l'épiscopat africain, les *Lineamenta* donnent l'impression de ne pas s'enraciner dans la réalité africaine.³⁴ Sans doute, un seul Synode était insuffisant pour une analyse minutieuse de l'évangélisation de l'Afrique en appréhendant chacune de ses facettes, ses enjeux et ses défis. Plusieurs questions ont attiré l'attention du magistère africain depuis la création du SCEAM en 1969. Son souci pastoral va au-delà de la problématique énoncée par les *Lineamenta*³⁵ et il nécessite un cadre plus étendu qu'une seule session synodale de quelques semaines.

S'appuyant sur les avis de quelques théologiens, Heijke estime que les *Lineamenta* n'ont pas apporté d'éléments nouveaux car la plupart des sujets avaient été discutés auparavant dans le cadre du SCEAM, à l'exception près du dialogue avec l'Islam. D'aucuns se demandent comment un document du Synode pour les affaires de l'Eglise africaine se réfère presque exclusivement aux sources pontificales et conciliaires pour exposer les problèmes du contexte africain. En parallèle à l'action valorisée de l'époque missionnaire, il aurait dû aborder également les thèmes relatifs au désastre de la traite des esclaves et à l'élimination systématique des religions traditionnelles africaines. En un sens, le document semble donner une vision préconciliaire concevant l'évangélisation comme une chasse des âmes ou, encore mieux, comme une campagne visant à conquérir l'Afrique pour le Christ. Des sujets, partie intégrante de la vie quotidienne de l'africain, sont éludés tels la guérison et l'exorcisme ou bien traités en second plan, tel le mariage. Sur la forme, Heijke constate des répétitions dans le document qui auraient pu être évitées. Ainsi, pour exemple, l'évangélisation est décrite et expliquée à plusieurs endroits du texte.³⁶ Cheza, de son côté, note les réserves émises vis-à-vis des *Lineamenta*. Il est aussi reproché au texte sa discrétion et son silence sur l'exercice de l'autorité et du pouvoir au sein de l'Eglise, sur le rôle de la femme, sur la crise de l'Etat postcolonial, sur les ministères des laïcs, sur la discipline du mariage, sur le besoin d'un rituel africain et d'un code de droit canonique propre à

³³ Justin Ukpong, "Revue critique des Lineamenta sur le Synode spécial africain," *Concilium*, no. 239 (1992): 108.

³⁴ Heijke, "African Synod, Colonization of Africa?," 203-206. Les Conférences épiscopales qui s'expriment à ce propos sont celles du Tchad, de l'Afrique du Sud, du Ghana et du Nigéria. En juin 1989, pourtant, la première réunion du Conseil de préparation avait souhaité de tenir compte de la documentation de l'épiscopat africain. Il est étonnant de constater que ce souci a vite disparu.

³⁵ René Luneau, "Avant-propos," dans *Les évêques d'Afrique parlent (1969-1991). Documents pour le Synode africain*, eds. Maurice Cheza, Henri Derroite et René Luneau (Paris: Centurion, 1992), 15. Sur la liste des problèmes cruciaux traités par les évêques africains pour l'avenir du continent, et dont les *Lineamenta* semblent ignorer, figurent entre autres la croissance démographique, la défense de l'environnement, la dette internationale et la santé.

³⁶ Heijke, "African Synod, Colonization of Africa?," 206-211. L'auteur se réfère et analyse les réactions des théologiens dont Jean-Marc Ela, Elochukwu E Uzukwu, Sidbé Semporé, Cecil McGarry et G Van der Peet. Pour les répétitions dans le document, voir par exemple Synod of Bishops, *The Church in Africa and her Evangelising Mission. Lineamenta*, no. 15, 26, 31.

l'Afrique.³⁷ Cette série d'éléments non abordés ou insuffisamment évoqués, fait que ce document donne une photographie parcellaire avec, comme le note Heijke, un problème au niveau de la vision. Toujours selon cet auteur, le questionnaire adressé à la communauté chrétienne ne pose pas les vraies questions de l'Afrique. C'est plutôt ce continent qui est questionné et qui doit répondre³⁸ comme s'il n'avait rien à demander pour lui-même.

L'*Instrumentum Laboris* sort en février 1993, soit deux ans et demi après la publication des *Lineamenta*. Dans la préface, le Secrétaire général du synode des évêques se réjouit des réponses, 31 sur 34 Conférences épiscopales africaines, au premier texte préparatoire, résultat qui n'avait jamais été atteint antérieurement pour les synodes.³⁹ À ce préliminaire s'ajoutent l'introduction, deux parties principales de taille inégales et une brève conclusion.⁴⁰ La structure du document est similaire à celle des *Lineamenta* sauf que l'introduction à caractère dogmatique⁴¹ a remplacé la dimension historique, et que la courte conclusion prend la place du long questionnaire. La Parole de Dieu en occupe la place centrale ainsi que le souci d'implication des communautés chrétiennes dans le processus synodal. Les communautés ecclésiales vivantes, l'Eglise famille et les médias populaires en sont les thèmes émergents. Une invitation est faite également pour la poursuite des recherches dans le domaine de l'inculturation même si la prudence est encore de mise sur ce sujet.⁴² À ce stade, nous pouvons noter l'évolution de la réflexion, nourrie par les apports de l'Eglise africaine.

Toutefois, ce document, synthèse des réponses de plusieurs intervenants, ne peut reprendre l'ensemble de tous les apports. Si son intérêt se situe dans son souci de fidélité au niveau de la mise en commun (no. 5), il faut, néanmoins, noter des points décevants. Ainsi, la compilation a laissé de côté les sujets importants tels la dépendance financière de l'Eglise africaine qui va de pair avec la dépendance théologique et pastorale, la question des ministères, celle du droit canonique propre à l'Afrique et celle de la démographie. Au niveau des questions sociétales, le problème du Sida est minimisé lorsqu'il est évoqué sur une seule ligne du paragraphe 118, abordant les troubles sociaux.⁴³ La problématique du mariage chrétien et les rites non latins sont insuffisamment soulignés.⁴⁴ Ces quelques observations

³⁷ Maurice Cheza, "Du Concile œcuménique au Synode africain," *La Foi et le Temps* XXIII, no. 6 (1993): 495-496. Voir également Heijke, "African Synod, Colonization of Africa?," 211-220.

³⁸ Heijke, "African Synod, Colonization of Africa?," 201-202.

³⁹ Synode des évêques, *L'Eglise en Afrique et sa mission évangélisatrice. Instrumentum Laboris*, 3. Voir aussi Cheza, "Du Concile œcuménique au Synode africain," 496-497 ; Heijke, "The African Bishops' Synod of 1994," 139. Les trois Conférences épiscopales n'ont pas envoyé leurs réponses en raison des situations difficiles. Heijke avait, auparavant, parlé de cinq Conférences incapables de le faire en raison des conditions de guerre ou des situations d'économie mauvaise de leurs pays. Voir à ce propos Heijke, "African Synod, Colonization of Africa?," 199. Pour rappel, les pourcentages des réponses pour les synodes organisés avant celui de l'Afrique ont été précédemment fournis en présentant l'*Instrumentum Laboris*.

⁴⁰ Pour 140 paragraphes de tout le document, la répartition est faite de la manière suivante : 5 pour l'introduction, 15 pour la première partie, 119 pour la deuxième et un seul pour la conclusion.

⁴¹ Heijke, "The African Bishops' Synod of 1994," 139.

⁴² Cheza, "Du Concile œcuménique au Synode africain," 497.

⁴³ Synode des évêques, *L'Eglise en Afrique et sa mission évangélisatrice. Instrumentum Laboris*, no. 118. Voir aussi Cheza, "Du Concile œcuménique au Synode africain," 497. Après avoir énuméré quelques troubles sociaux (la délinquance juvénile, la prostitution, la drogue, la corruption, le chômage et la malaria qui est l'une des principales causes de décès) et avant de mentionner les désastres tels que la sécheresse et la guerre provoquant l'afflux des réfugiés, le document note seulement que « récemment le Sida a créé un problème social et médical en certains lieux. » nous reviendrons sur ce dernier cas dans la rubrique des sujets à approfondir.

⁴⁴ Heijke, "The African Bishops' Synod of 1994," 145.

peuvent laisser penser à l'occultation des réalités concrètes de l'Afrique pour une vision privilégiée du magistère romain.⁴⁵ Il peut être émis aussi l'idée que l'objectif de cet instrument de travail était de familiariser les évêques avec les documents du Saint-Siège plutôt que de se concentrer sur l'Eglise africaine,⁴⁶ comme s'il n'existait qu'un seul magistère,⁴⁷ celui de Rome. Il est à noter, avec regret, la suppression de l'introduction des *Lineamenta* exposant l'historique de l'évangélisation de l'Afrique, point qui aurait pu servir de base à la nouvelle vision de l'Eglise de ce continent. Avec cette exclusion, il y a manque de visibilité de la réalité concrète, ce qui complique la recherche d'orientations pour redynamiser le Christianisme.⁴⁸ En outre, cela peut conduire à une réflexion abstraite et donc, hors de la réalité des vrais problèmes.

Comparativement, avec ses 93 paragraphes, le texte des *Lineamenta* est plus court que celui de l'*Instrumentum Laboris* qui en compte 140. Dans leur première partie, les deux documents diffèrent sur l'approche. Alors que le premier définit l'évangélisation, ses dimensions et ses enjeux, le second explore les aspects trinitaires et ecclésiaux de ce thème central en relation avec les cinq sous thèmes du Synode. Quant à leur seconde partie, ils se rapprochent avec une présentation similaire, détaillée en cinq chapitres, soit un par sous thème. Pour la méthodologie, l'élaboration est différente. En effet, les *Lineamenta* résultent des observations et des recommandations des membres des organes de préparation.⁴⁹ Pour sa part, le document de travail est la synthèse des réponses des différents intervenants de l'Eglise africaine et des dicastères romains.⁵⁰ Bien que ce second document intègre des éléments de réponses africaines,⁵¹ l'influence et le poids de l'autorité romaine demeurent prégnants. Pour exemples, notons l'insistance sur la communion avec Rome, sur l'universalité et le choix des sources citées.⁵² Au-delà de ces imperfections qui relèvent de la fragilité du travail humain, il faut, néanmoins, reconnaître l'importance majeure de ces documents dans la préparation du Synode. Ils ont été support d'animation de l'Eglise africaine en marche vers les assises de sa première Assemblée synodale.

⁴⁵ Cheza, "Du Concile œcuménique au Synode africain," 498 ; New People Editorial Staff, "An Open Letter to the Holy Father. An African Synod without Africa?," in *The African Synod. Documents, Reflections, Perspectives*, ed. Maura Browne (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1996), 63. Le document comporte 171 notes infra-paginales faisant référence à 196 sources dont 53 du Concile Vatican II, 32 de Paul VI, 65 de Jean Paul II, 30 des dicastères romains et droit canon, 6 des *Lineamenta*, 10 des documents divers y compris 5 du SCEAM et rien d'une Conférence épiscopale ou d'un évêque particulier africain.

⁴⁶ Heijke, "The African Bishops' Synod of 1994," 145.

⁴⁷ Voir à ce propos Synode des évêques, *L'Eglise en Afrique et sa mission évangélisatrice. Instrumentum Laboris*, no. 114 ; Cheza, "Du Concile œcuménique au Synode africain," 498. Selon l'*Instrumentum Laboris*, « beaucoup suggèrent que le Synode cherche comment rendre accessible les documents du Magistère et des Conférences épiscopales au peuple chrétien [...] ». Cette formulation peut dénoter que les documents des évêques dans leurs Conférences épiscopales ne font pas partie de l'enseignement du magistère.

⁴⁸ New People Editorial Staff, "An Open Letter to the Holy Father," 63.

⁴⁹ Synod of Bishops, *The Church in Africa and her Evangelising Mission. Lineamenta*, vii.

⁵⁰ Synode des évêques, *L'Eglise en Afrique et sa mission évangélisatrice. Instrumentum Laboris*, 3.

⁵¹ Cheza, "Du Concile œcuménique au Synode africain," 499 ; Heijke, "The African Bishops' Synod of 1994," 145.

⁵² Heijke, "The African Bishops' Synod of 1994," 145-146. Les sources dont il est question ont été signalées au paragraphe précédent.

7.2 PHASE DES ASSISES DU SYNODE

Les assises du Synode africain se sont déroulées du 10 avril au 8 mai 1994. C'est un mois où nombre d'acteurs se sont retrouvés à Rome pour réfléchir ensemble, formuler des propositions au pape et adresser un message à l'Afrique.

7.2.1 REPRÉSENTATIVITÉ AU SYNODE

Les organes de préparation du Synode africain ont débuté leurs travaux avec le souci d'adaptation des normes régissant le synode des évêques⁵³ pour permettre une large représentativité. Approuvées par le pape début 1993, les normes spéciales de participation⁵⁴ ont permis à l'Afrique d'être représentée par un nombre important d'évêques à sa première Assemblée. Selon l'information des sources disponibles, il y a eu 250 membres invités à différents titres sur le total de 323 personnes. Il s'agit de 83 pères synodaux membres de droit, 122 élus par leurs pairs dans les différentes Conférences épiscopales nationales et internationales, 8 de l'Union des Supérieurs majeurs des instituts religieux et 37 autres personnes nommées par le pape. À cette liste, il faut ajouter 20 experts, 46 auditeurs et auditrices ainsi que les 7 délégués fraternels représentant d'autres Confessions religieuses.⁵⁵ Le Synode sera un temps privilégié de rencontre et de partage d'expériences pastorales vécues dans différentes régions. En ce sens, nombreux auteurs notent que cet événement fut l'occasion d'une expérience forte et intense qui a permis aux évêques des trois familles linguistiques de s'enrichir mutuellement.⁵⁶ Cet esprit d'échange transparait dans leur prise de parole.

⁵³ Schotte, "Intervention du Secrétaire général du synode des évêques," 3-4 ; Kazingufu, "Synods in the Life of the Church," 20-22. Au moins quatre réunions des organes de préparation ont abordé cette question d'adaptation des normes (janvier 1989, mars 1989, janvier 1991, mars 1992).

⁵⁴ Kazingufu, "Synods in the Life of the Church," 25.

⁵⁵ Schotte, "Intervention du Secrétaire général du synode des évêques," 4-5 ; Synode des évêques, "Synode des évêques pour l'Afrique," *DC XCI*, no. 2094 (1994): 470-472 ; Kazingufu, "Synods in the Life of the Church," 25-27 ; Maurice Cheza, éd., *Le Synode africain. Histoires et textes* (Paris: Karthala, 1996), 407-412. La liste des personnes invitées est donnée par Cheza et la Documentation catholique. Elle est constituée comme suit :

- 83 membres *ex officio* : 14 cardinaux africains, le Patriarche d'Alexandrie, 24 chefs des dicastères de la Curie romaine, le Secrétaire général du synode des évêques, 33 présidents des Conférences épiscopales, 7 présidents des associations régionales des Conférences épiscopales, le président et les 2 vice-présidents du SCEAM ;

- 130 membres élus : 122 par les Conférences épiscopales nationales et internationales et 8 par l'Union des Supérieurs généraux ;

- 37 membres nommés par le pape : 3 cardinaux, 20 évêques, un prélat, 6 prêtres diocésains et 7 prêtres religieux ;

- 73 autres personnes nommées par le pape : 20 experts ; 46 Auditeurs et auditrices, soit 5 prêtres diocésains, 3 prêtres religieux, 5 frères religieux, 12 religieuses, 21 laïcs dont 8 femmes ; et 7 délégués fraternels.

Pour diverses raisons, quelques invités n'ont pas pu être au rendez-vous. C'est le cas par exemple des 4 évêques du Rwanda. Ainsi, 244 membres ont pu y prendre part. Voir à ce sujet Luneau, *Paroles et silences du Synode africain*, 12. Selon Kazingufu, 315 personnes ont répondu à l'invitation alors que Schotte parle de 317.

⁵⁶ Heijke, "The African Bishops' Synod of 1994," 136 ; John Mary Waliggo, "The Synod of Hope' at a Time of Crisis in Africa," in *The African Synod. Documents, Reflections, Perspectives*, ed. Maura Browne (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1996), 205. Voir aussi le texte abrégé de ce dernier auteur, John Mary Waliggo, "The Synod of Hope' at Time of Crisis in Africa," in *African Theology on the Way. Current Conversations*, ed. Diane B. Stinton (London: SPCK, 2010), 39. Pour une période d'un mois, les évêques africains d'expression anglaise, française et portugaise ont pu se rencontrer. Auparavant, selon Heijke, des contacts de ces trois familles

7.2.2 PRÉLIMINAIRES À LA PRISE DE PAROLE DES PÈRES SYNODAUX

Le premier Synode africain s'ouvre le 10 avril 1994 à Rome par une liturgie eucharistique solennelle présidée par le pape. Dans son homélie, le pontife fait allusion au voyage d'Abraham, de Moïse et de Jésus en Afrique. Il évoque la présence antique de l'Eglise sur le continent et sa tradition synodale qu'il met en corrélation avec la nouvelle Assemblée réunie. Les traditions religieuses qui vénèrent les ancêtres et la culture qui respecte la vie sont rappelées en tant que dispositions facilitant la réception de l'Évangile. Par rapport à l'actualité, il exprime sa douleur face aux tensions qui déchire le continent se référant notamment à la souffrance du Rwanda en pleine guerre. Pour souligner la nécessité du dialogue, il rappelle la descendance spirituelle abrahamique de l'Islam et il évoque le lien existant entre l'œcuménisme et la mission. Avant d'affirmer que le mouvement œcuménique contemporain est né au sein des missions africaines, il souhaite que l'Eglise d'Afrique soit non seulement africaine mais également universelle et qu'elle puisse étudier les modalités d'application de la Doctrine sociale de l'Eglise.⁵⁷ Par cette première communication, le pape donne le ton et la ligne directrice des travaux des pères synodaux.

Chaque participant reçoit un livret, guide synodal ou un *vademecum*, pour suivre et comprendre plus aisément les procédures et les différentes étapes du Synode. Cette étape est suivie d'un bref discours du cardinal Arinze. Ayant noté que l'Afrique est prête pour le Christ et après avoir exprimé sa gratitude au pape qui a convoqué l'Assemblée, le président-délégué poursuit en précisant le motif fondamental de la rencontre qui est d'écouter ce que l'Esprit dit à l'Eglise de ce continent. Il termine en souhaitant la bienvenue à tous les participants et en remerciant le Secrétaire général du synode des évêques pour le travail déjà bien accompli et pour celui qui reste à faire.⁵⁸ À son tour, le Secrétaire général présente son rapport. Celui-ci retrace le chemin parcouru à partir de l'annonce du Synode et relate toutes les étapes de la préparation.⁵⁹ Le jour suivant, les pères synodaux devaient poursuivre les travaux synodaux avec le rapport introductif du rapporteur général.

7.2.3 LE RAPPORT INTRODUCTIF DU RAPPORTEUR GÉNÉRAL

Le 11 avril, le cardinal rapporteur ouvre les travaux du Synode avec son rapport introductif⁶⁰ comportant trente quatre paragraphes.

7.2.3.1 Contenu du rapport introductif

Dans l'introduction (no. 1), après avoir annoncé cette Assemblée comme un événement de grâce, le rapporteur décline l'objectif et la méthodologie du rapport en pointant

linguistiques avaient été pauvres principalement pour deux raisons. Non seulement le transport à l'intérieur de l'Afrique est difficile, mais aussi la langue constitue une barrière majeure. Pour Waliggo, les barrières géographiques et linguistiques disparaissaient progressivement entre les participants, découvrant ainsi un sens aigu d'unité pour la tâche commune.

⁵⁷ Jean Paul II, "Que l'Eglise d'Afrique apparaisse africaine mais aussi universelle! Homélie de Jean Paul II lors de la messe d'inauguration du Synode," *DC XCI*, no. 2094 (1994): 472-475.

⁵⁸ Francis Arinze, "L'heure est venue. Intervention du président-délégué," *L'Osservatore Romano*, 19 Avril 1994, 3. Voir aussi Kazingufu, "Synods in the Life of the Church," 27-28.

⁵⁹ Schotte, "Intervention du Secrétaire général du synode des évêques," 2-5.

⁶⁰ Hyacinthe Thiandoum, "Rapport introductif du cardinal Hyacinthe Thiandoum," dans *Le Synode africain. Histoires et textes*, éd. Maurice Cheza (Paris: Karthala, 1996), 27-49.

les éléments principaux de l'agenda synodal. Il demande que les échanges ne se diluent pas dans une discussion dispersée et stérile. Il rappelle le thème du Synode à débattre (no. 2-3) qui est l'annonce de la Bonne Nouvelle et il le met en lien avec l'image de l'Eglise famille de Dieu. Puis, il passe au contexte actuel de l'évangélisation en Afrique (no. 4-6). Même si les problèmes de cette dernière sont ceux d'une société en détresse, elle demeure un continent riche de variétés et de diversités. Tant pour le diagnostic que pour les solutions à proposer, avertit-il, les généralisations hâtives sont à proscrire. Le Synode est invité à donner les grandes orientations et à laisser à chaque Eglise locale la liberté pour assumer ses responsabilités. Après avoir rendu hommage aux missionnaires qui ont annoncé l'Evangile en Afrique et ayant rendu grâce pour les autochtones qui leur ont succédé, il évoque les forces et les faiblesses de la jeune Eglise qui poursuit la mission, au-delà des nombreux défis. À l'issue de ces préliminaires, le corps du sujet est abordé selon les grands sous-thèmes du Synode.

L'annonce de l'Evangile (no. 7-15) est la première priorité de l'Eglise, tâche confiée au peuple, à la suite du Christ, avec une collaboration étroite entre les évêques, les prêtres, les religieux, les religieuses et les laïcs. Le cardinal insiste, par ailleurs, sur le recrutement, la formation et la vie matérielle des agents pastoraux. Pour ces derniers, plus spécifiquement, le Synode doit veiller et réfléchir à une autonomie financière progressive pour résoudre le problème de la dépendance extérieure.

Comprise dans le sens de l'incarnation du message, l'inculturation (no. 16-18) n'est pas réservée aux seuls experts. Elle est à la base de la vie chrétienne et elle ne doit pas faire peur à l'Afrique. Les évêques et les théologiens sont les accompagnateurs indispensables pour la promouvoir, la guider et l'éclairer par des études et des recherches. En Afrique, les priorités pour ce secteur incluent le projet d'une théologie africaine, le culte et la liturgie, le mariage et la famille, la santé et la maladie ainsi que les rites d'initiation. Ce processus d'inculturation sous-entend écoute et attention des cultures africaines, en particulier dans leur dimension religieuse.

En Afrique, le dialogue (no. 19-25) est perçu, parfois, comme un élément familial, d'autant que les membres d'une même famille, vivant ensemble, peuvent appartenir à des Confessions religieuses différentes. Cela offre un terrain favorable au dialogue interreligieux, outil basique de promotion de la paix et de l'unité. Dès lors, une réflexion du Synode s'impose pour encourager l'esprit de dialogue en faveur de la Religion traditionnelle africaine,⁶¹ de l'Islam, d'autres Confessions chrétiennes et des sectes.

À propos de la justice et de la paix (no. 26-29), une conception authentique de l'évangélisation doit impliquer le développement et la promotion humaine dans ce domaine. Sachant que la politique économique conduite en Afrique engendre de nombreux problèmes, le rapporteur souligne l'importance de l'engagement des chrétiens dans la société. Il invite le Synode à mener une réflexion approfondie sur plusieurs sujets dont le rôle de la femme, la contribution de l'Eglise pour endiguer les conflits fratricides et les moyens à rechercher en faveur de la justice et la paix en Afrique où certains problèmes à dimension internationale sont à dénoncer.

⁶¹ Pour le rapporteur, la Religion traditionnelle africaine n'est pas une importation étrangère. À ce titre, elle peut constituer un pont crédible pour le dialogue entre les diverses religions ayant rejoint l'Afrique de l'extérieur.

Quant à la communication sociale (no. 30-33), les moyens traditionnels et modernes disponibles sont à mettre au service de l'annonce de la Bonne Nouvelle. Pour cela, il est urgent que des chrétiens s'orientent dans des professions médiatiques. Cela exige la formation, l'investissement et la coopération internationale si l'Eglise veut être présente dans un monde qui, de plus en plus, prend la forme d'un petit village planétaire grâce à la technologie.

En conclusion du rapport (no. 34), une question fondamentale est soumise à l'Assemblée. Comment bâtir l'Eglise d'Afrique pour que son message soit pertinent et crédible ? Sur ce point, les pères synodaux vont partager leurs expériences.

7.2.3.2 Bref évaluation du rapport

Globalement, ce rapport est plutôt satisfaisant, plus ou moins équilibré et réaliste. À son endroit, Luneau estime que « les questions sont posées clairement, dès le premier jour du Synode. »⁶² En rappelant le contexte politique et socio-économique qui est dramatique dans la plupart des régions en Afrique, le rapporteur invite l'Assemblée à réfléchir aux orientations et aux solutions à rechercher pour une société plus juste et plus humaine. Dans un continent en proie à de nombreuses difficultés, l'Eglise a un seul message qui est la Bonne Nouvelle. Les modalités d'annonce sont toujours à réinventer. Celui qui annonce l'Evangile doit veiller quotidiennement à son mode de collaboration et de solidarité avec le peuple. Sa démarche missionnaire doit être étrangère à un comportement de partisan d'une petite élite nageant dans un océan de misère ou de simple ministre de maintenance dans une communauté chrétienne établie.⁶³ Ce rapport a le mérite de vouloir aider les participants à focaliser sur le thème central de l'évangélisation, de souligner les points à approfondir et de préciser ceux dont le consensus est généralement atteint.⁶⁴ Cela aura permis d'éviter la dispersion.

7.2.4 LA PAROLE AUX PARTICIPANTS

Après le rapport du rapporteur, les deux semaines, du 11 au 22 avril 1994, ont été consacrées aux interventions des pères synodaux qui ont été plus de deux cents à s'exprimer dans la salle du Synode, face à l'Assemblée et en présence du pape. Le temps de parole est de huit minutes pour chacun. En cas d'empêchement, il est possible de transmettre son texte écrit au Secrétariat spécial du Synode.⁶⁵ D'autres interventions, en après-midi, étaient réservées à certains observateurs qui avaient droit chacun à vingt minutes de parole. Il y eut aussi les délégués fraternels qui ont attiré l'attention des participants sur le scandale et la souffrance

⁶² Luneau, *Paroles et silences du Synode africain*, 57. Il faut entendre ici les questions des différents domaines et les points à l'ordre du jour à savoir l'inculturation, l'évangélisation, le dialogue, la justice et la paix ainsi que les moyens de communication sociale.

⁶³ Thiandoum, "Rapport introductif du cardinal," no. 4, 9, 34. Voir aussi Heijke, "The African Bishops' Synod of 1994," 147.

⁶⁴ Kazingufu, "Synods in the Life of the Church," 28.

⁶⁵ Ibid.; Cheza, éd., *Le Synode africain. Histoires et textes*, 51 ; Maurice Cheza, "Repères chronologiques," dans *Le Synode africain. Histoires et textes*, éd. Maurice Cheza (Paris: Karthala, 1996), 23, Kitambala, *Les évêques d'Afrique et le Concile Vatican II*, 481. Kazingufu et Kitambala notent que 211 pères synodaux ont prononcé leurs discours alors que Cheza note seulement qu'ils furent nombreux, largement au dessus de 200. Par ailleurs, dans les repères chronologiques, ce dernier auteur semble indiquer que les interventions ont été faites jusqu'au 23 avril. Cette dernière information ne correspond pas à la réalité comme nous le verrons dans la section traitant le second rapport du rapporteur.

causés par les divisions existant entre les différentes Confessions chrétiennes.⁶⁶ En d'autres circonstances, des cardinaux de la Curie romaine ont eu le temps de faire passer leur message.⁶⁷ L'analyse de ces interventions n'est pas l'objet de notre exploration. Néanmoins, une observation d'ordre général nous paraît pertinente à ce niveau.

À partir d'un document du Secrétariat du Synode, Cheza repère l'intervention de 150 pères synodaux sur les grands thèmes suivants : 40 sur la justice, 35 sur l'inculturation, 30 sur les laïcs, 27 sur les communautés ecclésiales vivantes et 18 sur le dialogue.⁶⁸ De l'échantillon établi sur cent interventions sélectionnées par le même auteur,⁶⁹ il y a moyen de les grouper en 6 catégories. En un, il y a les interventions qui s'intéressent à la situation de l'Afrique et au besoin d'analyser la réalité vécue. En deux, celles qui proposent trois attitudes pastorales à savoir la nécessité d'être prophète dans la société, de vivre une foi chrétienne inculturée et de dialoguer avec les autres. En trois, c'est le thème de la famille et de l'Eglise. En quatre, ce sont les différentes catégories des membres de l'Eglise qui sont visées. En cinq, ce sont des réflexions relatives à la pratique pastorale incluant notamment la Bible, la catéchèse, les ministères et les problèmes économiques. En six, ce sont des souhaits pour la période post-synodale.⁷⁰ Nous pouvons constater que la parole des pères synodaux est diversifiée, embrassant le vaste champ de l'évangélisation. Cela relève des expériences pastorales vécues, sur une longue période, par différents agents pastoraux en différentes régions de l'Afrique. Ces agents ne peuvent être taxés de silence car ils ont abordé presque tous les sujets avec le souci d'échanger, de réfléchir ensemble et d'envisager le meilleur avenir possible pour la proclamation de la Bonne Nouvelle du Christ. Ce partage est poursuivi au sein des groupes après le second rapport du rapporteur.

7.2.5 SECOND RAPPORT DU RAPPORTEUR GÉNÉRAL ET SON ÉVALUATION

Au matin du 22 avril 1994, douze pères synodaux se succèdent pour prendre la parole. Dans l'après-midi, le rapporteur général fait la synthèse des deux semaines d'interventions.⁷¹ Ce rapport, appelé aussi *Relatio post disceptationem*,⁷² se modèle sur les cinq sous thèmes du Synode encadrés par l'introduction et la conclusion.

⁶⁶ Kazingufu, "Synods in the Life of the Church," 28-29.

⁶⁷ Luneau, *Paroles et silences du Synode africain*, 16. L'auteur fait référence à l'intervention du cardinal Sodano du 21 avril à propos de la Conférence du Caire et celle du cardinal Ratzinger du 4 mai sur la version anglaise du Catéchisme de l'Eglise Catholique. Voir Angelo Sodano, "La position du Saint-Siège avant la prochaine Conférence Internationale sur la population et le développement. Intervention du cardinal Angelo Sodano," *DC XCI*, no. 2095 (1994): 520-523 ; Joseph Ratzinger, "La publication de la version anglaise du Catéchisme de l'Eglise Catholique. Intervention du cardinal Ratzinger, Préfet de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi," *L'Osservatore Romano*, 10 Mai 1994, 81. Voir également Kazingufu, "Synods in the Life of the Church," 29 ; Heijke, "The African Bishops' Synod of 1994," 138-139. Kazingufu rapporte que le cardinal Tomko s'est aussi adressé à l'Assemblée pour souligner sa vision sur les opportunités et les défis de l'Eglise en Afrique. Pour Heijke, cette intervention de Tomko eu lieu le 14 avril 1994 et elle montre que le choix du cheminement synodal a été fait par l'Afrique sous l'inspiration de l'Esprit, une option qui se situe dans la mouvance des Assemblées d'autres continents et un aspect qui reflète la dimension de l'Eglise universelle.

⁶⁸ Cheza, "Repères chronologiques," 23.

⁶⁹ Cheza, éd., *Le Synode africain. Histoires et textes*, 52-177, 413-415.

⁷⁰ Ibid., 52. L'auteur fait ici la synthèse des thèmes en se basant sur son échantillon.

⁷¹ Ibid., 179.

⁷² Hyacinthe Thiandoum, "Second rapport du cardinal Thiandoum. Rapport de synthèse des interventions orales et écrites des pères synodaux, présenté par le cardinal Thiandoum, rapporteur général de l'Assemblée

7.2.5.1 Le contenu du rapport

Dans l'introduction (no. 1-2), le cardinal précise l'objectif de ce rapport qui est « de faire le point sur la tâche accomplie » afin de faciliter le travail des groupes. Il se propose de présenter brièvement ce qui a été dit dans la salle du Synode au cours des deux semaines précédentes. Il fait référence également aux quelques interventions, parfois hors des thèmes immédiats de l'Assemblée, qui décrivent des situations de l'Afrique telles le célibat consacré, la préparation au ministère presbytérale et l'envoi de prêtres africains à l'intérieur comme à l'extérieur du continent, en tant que *fidei donum*.

Pour la proclamation de l'Évangile (no. 3-17), le souci d'une évangélisation inculturée au service d'une Eglise famille de Dieu est le point culminant ressorti des interventions. Le rapporteur résume les idées de ce thème en six points. Dans la proclamation (no. 4), en premier lieu, il démontre que prêcher le Christ et son Évangile est la mission fondamentale de l'Eglise. Ainsi, la priorité est accordée à l'apostolat biblique. Deuxièmement, il y a le modèle de l'Eglise famille de Dieu (no. 5-6) inspiré par la famille africaine, une cellule vitale par sa dimension communautaire. À ce sujet, le mariage, l'exclusion des sacrements au sein d'une Eglise-communion, l'inculturation de la théologie, l'Eglise famille en rapport avec l'autofinancement et la place des laïcs sont les questions fondamentales soulevées et méritant l'approfondissement. En troisième point, l'attention est portée particulièrement sur la formation intégrale des agents pastoraux, nommément les prêtres et les laïcs (no. 7-8). Pour éviter toute dichotomie entre la foi et la vie, il est urgent d'envisager une formation de qualité en disciplines profanes et ecclésiastiques. Une bonne connaissance de l'enseignement social de l'Eglise, de la doctrine et des Ecritures est indispensable. De là, quatrièmement, le thème de la famille en lien avec l'évangélisation (no. 9-10) est abordé avant de passer, en cinquième lieu, à celui des missionnaires (no. 11-14). L'insistance est mise sur leur insertion dans les Eglises particulières et sur l'importance de la collaboration entre les membres de leurs instituts et les évêques dans le respect mutuel. En dernier point, la vie consacrée (no. 15-17) est évoquée à part pour souligner la valeur de la vie religieuse, la pertinence du charisme propre, du respect mutuel entre la hiérarchie et les religieux, de la formation de qualité à envisager et du réveil des vocations.

L'inculturation (no. 18-23) est présentée comme une grande réalité rejoignant tous les aspects de la vie chrétienne en Afrique et une tâche urgente de l'Eglise avec la finalité d'assurer l'authenticité et l'enracinement de la foi d'une communauté en marche vers la sainteté. C'est un processus inévitable mais qui doit tenir compte des critères de la compatibilité avec le message chrétien et de la communion avec l'Eglise universelle. Sachant qu'elle concerne toute l'Eglise et chaque chrétien, et non seulement le clergé et les experts, il est nécessaire de former tous les agents de l'évangélisation dans ce domaine. Même s'il y a des exemples de réussite d'inculturation dans l'Eglise copte ou dans la liturgie au Zaïre, les difficultés ne sont pas absentes. Les défis relèvent surtout de la mentalité et de l'attitude négative par rapport aux résultats, de la diversité des cultures, des valeurs traditionnelles qui disparaissent et du manque des facilités tel le personnel formé pour assumer le projet.

Le dialogue (no. 24-29) est envisagé à différents échelons. Dans l'Eglise, support de l'évangélisation, il est à promouvoir entre les différents groupes des fidèles, entre les autorités des Eglises locales et les Instituts religieux, entre les Eglises africaines et les Eglises sœurs sans oublier Rome. Au plan œcuménique, il demeure une priorité visant l'union organique et la communion eucharistique. Sur ce point, il faut signaler particulièrement les Eglises protestantes et les Eglises orthodoxes d'Egypte et d'Ethiopie. Des lieux de collaboration incluent la traduction de la Bible, le développement humain, la réflexion théologique et la défense des droits de l'homme. Avec l'Islam, ce dialogue est important, nécessaire et possible malgré les difficultés et la complexité des situations. Avec la Religion traditionnelle africaine, la première étape du dialogue pourrait être le respect et la reconnaissance dus à ses chefs et ses experts. Bien que les nouveaux mouvements religieux soient mentionnés non nécessairement en vue d'un dialogue mais plutôt comme des entités entravant la mission de l'Eglise, ils se disent eux-mêmes avoir une base religieuse. Cet aspect constitue un terrain favorable pour le dialogue.

Concernant le thème de la Justice et la Paix (no. 30-35), le rapporteur estime que l'œuvre d'évangélisation en Afrique doit tenir compte de la situation sociale, politique et économique qui est toujours à améliorer. Cela implique le respect des droits de l'homme et la lutte contre la violence. La condition de la femme est citée pour la nécessité d'attention. Une intervention est également recommandée pour alléger ou annuler la dette extérieure qui ne cesse d'appauvrir les nations africaines. À propos de la famille, de la démographie et de la santé, des voix ont dénoncé les programmes qui menacent la vie.

Quant aux moyens de communication (no. 36-44), ils sont indispensables à l'évangélisation. Ainsi, il faut initier les agents pastoraux à ces outils car l'Eglise doit être présente dans les mass médias. Tous les moyens tant traditionnels que modernes dont les paraboles, la radio, le satellite, la vidéothèque et la presse écrite doivent être maîtrisés pour l'efficacité de la mission évangélisatrice.

En conclusion (no. 45), le rapporteur espère que sa synthèse sera une base utile aux pères synodaux, dans les groupes de travail, pour définir les orientations et les projets à retenir pour une pastorale adaptée du continent.

7.2.5.2 Évaluation du rapport

Quelques éléments préliminaires s'imposent en amont de l'évaluation de ce second rapport. Déjà dans l'organisation des travaux, les pères synodaux terminaient leurs interventions au cours de la matinée du 22 avril et le rapport était présenté l'après-midi. Il est à douter que le rapporteur et ses services aient disposé du temps nécessaire entre ces deux moments pour terminer la synthèse. Or, dans le premier paragraphe, il est stipulé que le rapport se propose de « redonner l'essentiel de tout ce qui a été dit » dans la salle synodale, c'est-à-dire l'ensemble des interventions des pères synodaux et celles des auditeurs. Cheza compte sur les futurs historiens pour reconstituer l'historique de sa rédaction et de ses diverses éditions en vue « de relever un certain nombre de nuances entre les différentes versions. » Pour sa part, il reste dubitatif quant à la réalité des « impératifs horaires » et au

temps nécessaire pour « l'élaboration d'un texte complet et équilibré, »⁷³ un sentiment sans doute légitime.

À l'examen des différentes versions du texte, des nuances et même des divergences sont à noter sur certains points et sur les titres assignés à ce document. Tout d'abord, il y a la *Documentation catholique* du 5 juin qui choisit de ne retenir qu'un résumé du Bureau de presse datant du 23 avril⁷⁴ et publié par l'*Osservatore Romano* au mois de mai,⁷⁵ alors qu'elle avait jugé important de présenter à ses lecteurs l'intégralité du premier rapport du même rapporteur.⁷⁶ Quant à la Revue jésuite, *Renâitre*, elle décide de publier une version plus complète le 30 juin 1994.⁷⁷ Cette diversité dans le choix laisse penser à l'élaboration du rapport en plusieurs étapes. De toute façon, l'analyse comparative des textes dont nous disposons, démontre des anomalies et même des équivoques internes. Nous n'en retiendrons que deux exemples pour expliciter ce point.

En premier lieu, l'introduction du texte, dans sa forme abrégée, est différente de celle de la version complète. Lorsque ce texte abrégé parle des « interventions des pères synodaux et des auditeurs entendues jusqu'ici, »⁷⁸ cela peut dénoter que le rapport a été bel et bien préparé avant la fin de la prise de parole des participants. Cette éventualité est compréhensible compte tenu du temps matériel entre l'avant et l'après-midi du jour de sa présentation. Par contre, lorsque la version complète estime que la *Relatio* a l'intention de « redonner l'essentiel de tout ce qui a été dit dans cette salle, »⁷⁹ la formulation semble suggérer que c'est ce texte qui a été prononcé et, d'une certaine manière, a été finalisé après toutes les interventions. Ceci paraîtrait difficile à comprendre et ne pas correspondre à la réalité à bien des égards. Sinon, nous pourrions nous interroger sur le choix des services du rapporteur de préparer un résumé à rendre public le lendemain, avec des nuances très remarquables dès le début. Quoi qu'il en soit, la période de la finalisation de la version complète reste flexible, pouvant se situer avant la fin des interventions des pères synodaux ou après la présentation du rapport lui-même.

⁷³ Thiandoum, "Second rapport du cardinal Thiandoum. Rapport de synthèse," no. 1 ; Cheza, éd., *Le Synode africain. Histoires et textes*, 179.

⁷⁴ Hyacinthe Thiandoum, "Second rapport du cardinal Hyacinthe Thiandoum," *DC XCI*, no. 2095 (1994): 523-525.

⁷⁵ Voir Hyacinthe Thiandoum, "La 'Relatio post disceptationem' prononcée par S. Em. le cardinal Hyacinthe Thiandoum, archevêque de Dakar (Sénégal), rapporteur général," *L'Osservatore Romano*, 10 Mai 1994, 70 ; Hyacinthe Thiandoum, "Towards the Year 2000: 'You Shall Be my Witnesses'. Relatio post Disceptationem," *L'Osservatore Romano*, May 25th 1994, 9.

⁷⁶ Hyacinthe Thiandoum, "Rapport du cardinal Hyacinthe Thiandoum," *DC XCI*, no. 2094 (1994): 475-484.

⁷⁷ Hyacinthe Thiandoum, "Relatio post disceptationem. Rapport de synthèse des interventions orales et écrites des pères synodaux, présenté par le cardinal Thiandoum, rapporteur général de l'Assemblée spéciale pour l'Afrique du synode des évêques," *Renâitre: Bimensuel chrétien d'information et d'opinion* 3, no. 12-13 (1994): 15-26. C'est cette version que Cheza reproduit dans son intégralité et qu'il juge plus intéressante.

⁷⁸ Thiandoum, "La 'Relatio post disceptationem' prononcée par S. Em. le cardinal," 70. Voir aussi Thiandoum, "Second rapport du cardinal Hyacinthe Thiandoum," 523. Le texte stipule que « le but de la *Relatio post disceptationem* est de condenser la substance des différentes interventions des pères synodaux et des auditeurs entendues jusqu'ici et des débats qui ont eu lieu. »

⁷⁹ Thiandoum, "Second rapport du cardinal Thiandoum. Rapport de synthèse," no. 1. Pour le rapporteur, « cette communication, dont le but est de faire le point sur la tâche accomplie, voudrait aider à une bonne entrée en réunions de groupes, [...] Elle] se propose de vous redonner l'essentiel de tout ce qui a été dit dans cette salle. [...] nous avons opéré des groupements à partir de vos interventions et des *auditiones* portant sur la même question, pour faire ressortir les convergences et les consensus. »

Le deuxième exemple en lien avec les équivoques internes concerne le paragraphe 25 surtout dans son dernier alinéa relatif au dialogue à promouvoir entre les Eglises africaines et Rome. Sa formulation peut prêter à confusion. En effet, dialogue à améliorer entre les deux entités n'a pas la même signification que l'assertion affirmant que « plusieurs interventions ont mis en évidence » ce besoin.⁸⁰ Pour cette même problématique, Jean-Marc Ela apporte une autre nuance⁸¹ qui va dans le sens de confirmer la possibilité d'une multitude de phases dans l'élaboration du rapport.

L'examen de différentes versions ne nous permet pas de situer l'ordre ou la période de leur production. Sans doute, faudra-t-il aussi demander aux historiens, selon la suggestion de Cheza citée plus haut, de déterminer l'état du texte de la *Relatio post disceptationem* disponible au moment de sa présentation. Cela permettra de savoir si la version complète est antérieure ou non au résumé et de déterminer s'il y a eu des ajouts ou des corrections à l'issue des interventions. D'autres recherches pourraient s'intéresser à la question liée au choix des textes publiés par différentes revues à partir du mois de mai⁸² en supposant qu'à ce moment le rapport était disponible dans son intégralité. Quoi qu'il en soit, le ton adouci du texte abrégé semble s'éloigner de celui de la version complète. Mais au-delà de toutes ces observations, le mérite du rapport est d'avoir mis en exergue les sujets ayant fait consensus⁸³ et ceux nécessitant un approfondissement,⁸⁴ ce qui facilitera les discussions en groupes et le travail ultérieur du Synode.

⁸⁰ Thiandoum, "La 'Relatio post disceptationem' prononcée par S. Em. le cardinal," 70 ; Thiandoum, "Second rapport du cardinal Hyacinthe Thiandoum," 525 ; Thiandoum, "Second rapport du cardinal Thiandoum. Rapport de synthèse," no. 25. Dans l'*Osservatore Romano* comme dans la Documentation catholique, il est noté que « le dialogue au sein même de l'Eglise doit être amélioré : [...] entre les Eglises d'Afrique et Rome, en particulier sur le thème des expériences d'inculturation et de la création de structures ecclésiales mieux adaptées. » La version complète retient qu'« on a insisté d'une manière significative sur le dialogue à l'intérieur de l'Eglise elle-même, à différents niveaux. [...] Finalement, plusieurs interventions ont mis en évidence le dialogue avec Rome comme siège du Chef visible et de l'unité de l'Eglise, spécialement en matière d'expérience d'inculturation et d'émergence de structures ecclésiales appropriées. » Le premier texte suppose que le dialogue existe déjà alors qu'au second cas il peut être quelque chose à initier.

⁸¹ Jean-Marc Ela, "Préface. Rencontrer Dieu sur les chemins de notre histoire," dans *Le Synode africain. Histoires et textes*, éd. Maurice Cheza (Paris: Karthala, 1996), 12. Citant le cardinal Thiandoum, l'auteur écrit que « le dialogue doit être amélioré entre les Eglises d'Afrique et de Rome, en particulier sur le thème des expériences d'inculturation et de création de structures ecclésiales adaptées. »

⁸² Pour rappel synthétique, le résumé est d'abord publié dans l'*Osservatore Romano* du 10 mai 1994 (version française) et du 25 mai (version anglaise), ensuite dans la *Documentation Catholique* du 5 juin 1994. La version complète vient au public le 30 juin 1994 dans la Revue jésuite *Renâitre*.

⁸³ On peut retenir notamment : La Parole de Dieu et son aspect primordial dans l'évangélisation, l'apostolat biblique (traduction, méditation, ...), une formation intégrale et adéquate à l'ensemble du peuple de Dieu (prêtres, laïcs, religieux et religieuses), l'esprit missionnaire de l'Eglise, l'inculturation qui apparaît comme la préoccupation majeure du Synode et qui concerne tous les aspects de vie des chrétiens en Afrique, le dialogue comme élément important de toute action de l'évangélisation, l'évangélisation qui doit tenir compte de la situation de l'Afrique, la proclamation de la justice et de la paix en tant que mission essentielle de l'Eglise en Afrique, ainsi que l'importance de la formation adéquate des agents pastoraux au niveau des moyens de communication sociale.

⁸⁴ Il y a lieu de signaler, entre autres, la question du mariage, des ministères, de l'autofinancement, le besoin de la création du centre africain pour le mariage, les défis de l'inculturation, les voies et les moyens pour améliorer le dialogue.

7.2.6 LES DISCUSSIONS EN GROUPES LINGUISTIQUES

Par le second rapport, le rapporteur met fin à la première étape des travaux du Synode. Les pères synodaux entament les discussions en petits groupes, dits carrefours ou encore *Circuli minores*. Du lundi 25 au mercredi 27 avril 1994 et suivant le critère linguistique, douze groupes⁸⁵ sont constitués pour approfondir les points issus des travaux précédents. Dans la salle du Synode, chaque groupe a son rapporteur pour exposer la synthèse de ses discussions. Ainsi, la fin de la 2^{ème} phase des assises du Synode coïncide avec la lecture du dernier rapport de ces débats en date du 28 avril.⁸⁶ Selon le témoignage de Kazingufu, à l'écoute de ces résultats, il était possible de percevoir l'objet des propositions qui allaient être formulées⁸⁷ pour le pape.

La 3^{ème} étape est celle des propositions dans chacun des groupes respectifs. Faire la synthèse ou retenir les points essentiels des travaux si enrichissants des trois semaines précédentes et tenant compte des cinq années de préparation était un vrai défi à relever. Les carrefours sont consacrés à cette tâche pendant un jour et demi, les 29 et 30 avril matin. S'en est suivi un travail de synthèse pour élaborer un avant-projet des propositions. Ce fût la tâche des rapporteurs pendant encore un jour et demi les 30 avril et premier mai. Le 2 mai, lors de la 24^{ème} Congrégation générale ou séance plénière, le rapporteur général du Synode présenta à l'Assemblée un document de 61 propositions. Pendant les deux jours suivants, les pères synodaux sont en carrefours pour reprendre ces propositions qui vont aboutir aux *modi collectivi propositionum*. Sous la direction du Secrétaire général du synode des évêques, les rapporteurs et les secrétaires spéciaux consacrent l'après-midi et la journée suivante à la finalisation du document en 64 propositions que le cardinal Thiandoum présente le 6 mai matin. Dans l'après-midi, au cours de la 28^{ème} Congrégation, elles sont toutes votées et le résultat est communiqué le lendemain matin. Il s'avéra qu'elles ont obtenu la majorité des voix nécessaires pour être retenues.⁸⁸ Au-delà des difficultés liées à la méthodologie et à la procédure, les pères synodaux et les services spécialisés du Synode des évêques en étroite

⁸⁵ Vata Diambanza, "Synode des évêques: D'une semaine à l'autre...", *Renâître: Bimensuel chrétien d'information et d'opinion* 3, no. 12-13 (1994): 11 ; Kazingufu, "Synods in the Life of the Church," 29 ; Cheza, "Repères chronologiques," 24. Il s'agit de cinq groupes de langue anglaise (avec comme modérateurs les évêques Denis De Jong, Telesphore Mpundu, Peter Sarpong, Emmanuel Wamala et Peter Kodwo Appiah Turkson), cinq de langue française (avec comme modérateurs les évêques Anselme Sanon, Tharcisse Tshibangu, Laurent Monsengwo, Paul Zoungrana et Bernard Agré), un groupe de langue portugaise/espagnole ou lusitanienne (avec comme modérateur le cardinal Alexandre Do Nascimento) et un autre de langue italienne (avec Mgr Giovanni Martinelli comme modérateur). Ces modérateurs sont élus le 13 avril.

⁸⁶ Diambanza, "Synode des évêques: D'une semaine à l'autre...", 11-12 ; Kazingufu, "Synods in the Life of the Church," 29 ; Kitambala, *Les évêques d'Afrique et le Concile Vatican II*, 511-512. En voici la liste des rapporteurs élus le 20 avril 1994, d'après Diambanza. Pour les groupes de langue française : Jean-Marie Cisse, Jean-Noël Diouf, Théodore Sarr, Marius Ouedraogo et Bernard Bududira. Pour la langue anglaise : Gabriel Gonsum Ganaka, Père Patrick Harrington, Albert Kanene Obiefuna, Michael Kpakala Francis, Joseph B Willigers. Pour la langue italienne : Père Marcello Zago. Pour la langue lusitanienne : José Francisco Moreira Dos Santos.

⁸⁷ Kazingufu, "Synods in the Life of the Church," 29.

⁸⁸ Diambanza, "Synode des évêques: D'une semaine à l'autre...", 12-13 ; Kazingufu, "Synods in the Life of the Church," 29-30 ; Kitambala, *Les évêques d'Afrique et le Concile Vatican II*, 513. En considérant la méthodologie suivie pour l'élaboration des propositions, il n'est pas tout à fait correct d'affirmer que le Secrétariat spécial du Synode disposait seulement des heures de nuit pour harmoniser et produire un seul texte, comme semble l'insinuer Kazingufu.

collaboration avec le Secrétariat spécial ont su mettre leurs efforts en commun pour formuler ces propositions soumises au pape.

La méthodologie de l'élaboration du message du Synode est différente. En juin 1993, pour mémoire, le pape avait nommé différents responsables dont ceux de la Commission chargée de cette tâche.⁸⁹ Précédent les travaux du Synode, les éléments préparatoires à ce message avaient été rassemblés, ce qui signifie que le résultat final n'est pas l'œuvre exclusive de l'Assemblée en session.⁹⁰ En d'autres mots, la Commission s'était mise au travail dès sa création. Vers la fin des assises synodales, une proposition devait être présentée. Sur réflexions et suggestions des pères synodaux, le texte fut révisé et approuvé comme message final du Synode.⁹¹ Nous l'analyserons ultérieurement. Mais, peut-être, osons dire que l'implication des participants dans le processus de son élaboration n'a pas été aussi visible que celle vécue pour les propositions. Néanmoins, l'essentiel de la session de travail du Synode à Rome prend fin avec la finalisation de ces deux documents par le vote et l'approbation. La dernière séance du 7 mai et la messe finale du lendemain sont à compter comme des cérémonies de clôture.

7.2.7 DISPOSITIONS DE LA PÉRIODE POST-SYNODALE ET CÉRÉMONIE DE CLÔTURE

À la fin des assises synodales et selon les dispositions prévues par la procédure synodale, d'autres tâches ont succédé, à savoir le suivi et l'élaboration du document pontifical. Pour cela, est institué le Conseil du Secrétariat général du synode. Les bulletins de vote sont distribués le 2 mai 1994 pour être utilisés deux jours plus tard. La liste des quatre membres de la Commission électorale et de leurs assistants est communiquée lors de cette séance de vote.⁹² Le 6 mai, à l'annonce des résultats du premier tour du scrutin, aucun candidat n'a obtenu la majorité absolue. Un second tour est organisé et les résultats sont rendus publics dans l'après-midi. Neuf membres sont élus suivant les organismes des Conférences épiscopales d'Afrique. Le lendemain, le pape nomme trois autres membres du Conseil, dont les noms sont communiqués.⁹³ Puis, d'après Diambanza, le cardinal Tumi

⁸⁹ Schotte, "Intervention du Secrétaire général du synode des évêques," 4 ; Kazingufu, "Synods in the Life of the Church," 25 ; Heijke, "The African Bishops' Synod of 1994," 143. Il s'agit de Paul Verdzekov comme président et Faustin Ngabu, son assistant.

⁹⁰ Heijke, "The African Bishops' Synod of 1994," 143. Selon notre auteur, le Secrétariat du synode des évêques avait programmé le travail et dans l'entre-temps, avait préparé l'avant-projet du message du Synode.

⁹¹ Diambanza, "Synode des évêques: D'une semaine à l'autre...", 13 ; Kazingufu, "Synods in the Life of the Church," 30-31 ; Kitambala, *Les évêques d'Afrique et le Concile Vatican II*, 515. Selon Diambanza, le premier schéma du message final est présenté par Mgr Verdzekov à l'Assemblée lors de la 24^{ème} Congrégation générale dans l'avant-midi du 2 mai 1994. Lors de la Congrégation suivante dans l'après-midi du même jour, il fut discuté par les pères synodaux. Le 6 mai, lors de la 27^{ème} Congrégation, le texte amendé fut présenté à l'Assemblée pour approbation.

⁹² Diambanza, "Synode des évêques: D'une semaine à l'autre...", 13. Les membres de la Commission électorale sont : Bonifatius Haushiku (représentant des archevêques), Julien K Mawule Kouto (pour les évêques), Moldetensaé Ghebregiorgis (pour les évêques auxiliaires), Adel Zaki (pour les supérieurs majeurs) et Paul Thembayona Mancini (pour les prêtres). Pour ces membres, le critère d'âge fut suivi et donc c'est le plus jeune dans chaque catégorie qui fut choisi. Les assistants sont : Manirabarusha, Guzuma, Padamadan, Ayo, Ewane, Bharanikulangara, Habib, Byamungu, Osegboun, Lezoutié.

⁹³ Ibid.: 13-14 ; Kazingufu, "Synods in the Life of the Church," 31 ; Kitambala, *Les évêques d'Afrique et le Concile Vatican II*, 518-519. Les membres élus sont : Hyacinthe Thiandoum (CERAO), Laurent Monsengwo (ACEAC), Paul Verdzekov (ACECTC), Wilfrid Napier (IMBISA), John Onaiyekan (AECWA), Henri Teissier (AHCE), Armand Razafindratandra (Madagascar), Telesphore G Mpundu (AMECEA) et Youssef Sarraf

prononce le discours de clôture où il se réjouit du travail accompli pendant un mois en rappelant la pertinence de la mission de l'Eglise en Afrique.⁹⁴ Après la distribution des cadeaux du pape,⁹⁵ le dernier jour servira aux salutations de départ.

À noter que, suite à une chute accidentelle survenue le 28 avril, le pape, hospitalisé, est dans l'impossibilité de présider la cérémonie de clôture du Synode. Il est alors remplacé par le cardinal Arinze pour la messe finale, selon l'annonce de Jan Schotte dans son communiqué du 4 mai lors de la 26^{ème} Congrégation.⁹⁶ Ainsi, le cardinal préside la messe solennelle du 8 mai dans la Basilique Saint-Pierre au maître-autel ou Autel de la Confession qui, habituellement et exclusivement, est réservé au pape. Il prononce l'homélie du pontife par lequel il rend hommage aux premiers missionnaires bâtisseurs de l'Eglise africaine et aux témoins de la foi qui ont pris la relève.⁹⁷ Le choix du célébrant principal et la solennité elle-même, suscitent quelques commentaires plus ou moins acerbes et ironiques. Selon le témoignage de Diambanza, certains journaux italiens révèlent l'esprit malicieux et tendancieux en parlant d'un cardinal noir, pape pour un jour ou d'un cardinal africain sur le trône papal. L'éventualité d'un futur pape africain est même évoquée ! De manière inattendue, pour notre auteur, « le pape a surpris [...], a marché à contre-courant des idées fixes, réaffirmant ainsi l'universalité de l'Eglise catholique romaine » en cédant son autel à un autre d'une manière imprévisible.⁹⁸ Au-delà du symbole de ce geste, interprété comme signe des temps ou comme provocation, il y a la richesse du Synode africain qui a mis en lumière l'Eglise africaine avec son patrimoine, son style et ses valeurs à partager avec d'autres Eglises sœurs.

7.3 RÉSULTATS DE LA PHASE DES ASSISES SYNODALES

Pour mémoire, le message final et les propositions sont des documents produits à la veille de la clôture de la phase des assises du Synode. Dans ce message, les pères synodaux communiquent les résultats de leurs travaux au peuple de Dieu. Quant aux propositions, regroupées dans un seul texte, elles sont transmises au pape pour l'élaboration de l'Exhortation apostolique post-synodale.

(AHCE). Les membres nommés sont : Francis Arinze (Curie), Jaime Pedro Gonçalves (Mozambique) et Polycarp Pengo (Tanzania).

⁹⁴ Diambanza, "Synode des évêques: D'une semaine à l'autre...", 14. Le cardinal agit en qualité de président-délégué du jour.

⁹⁵ Ibid. Comme cadeaux, les évêques reçoivent les mitres et les chasubles zaïroises offertes comme dons par le diocèse de Bruges en Belgique et des croix pectorales. Aux autres participants, des médailles d'argent du pontificat de Jean Paul II sont distribuées. En plus, aux deux groupes, une vidéocassette de la messe d'ouverture du Synode leur est donnée.

⁹⁶ Ibid.: 12-13.

⁹⁷ Jean Paul II, "La grande tâche d'annoncer l'Evangile au continent africain. Homélie de Jean Paul II pour la conclusion du Synode," *DC XCI*, no. 2095 (1994): 534-536 ; Vata Diambanza, "Messe de clôture," *Renaitre: Bimensuel chrétien d'information et d'opinion* 3, no. 12-13 (1994): 27-28. Alors que dans son homélie le pape rappelle sa détermination en réaffirmant que « la partie conclusive du Synode se déroulera en des lieux choisis en Afrique, » de sa chambre d'hôpital il demande aux pères synodaux de retourner en Afrique pour y porter la paix et la joie du Christ ressuscité. Voir à ce propos Jean Paul II, "De ma chambre d'hôpital..." Paroles de Jean Paul II à la fin de la concélébration," *DC XCI*, no. 2095 (1994): 537.

⁹⁸ Diambanza, "Messe de clôture," 28. Voir aussi Luneau, *Paroles et silences du Synode africain*, 7-8. Pour cet événement inhabituel, ce dernier auteur note que « le cardinal nigérien Francis Arinze préside la concélébration et c'est sans doute la première fois, dans toute l'histoire de l'Eglise, qu'à cet autel hautement symbolique où se tient d'ordinaire l'évêque de Rome, préside un prélat africain. »

7.3.1 LE MESSAGE FINAL DU SYNODE

Ce message qui date du 6 mai 1994 a pour titre le « Christ est vivant : Nous vivrons ! »⁹⁹ Il est subdivisé en 71 paragraphes.

Dans l'introduction (no. 1-8), les pères synodaux expriment leur reconnaissance à Dieu pour le don du Synode. Ils remercient le pape qui l'a convoqué et qui a encouragé ses travaux par sa présence. Un mot de gratitude est adressé au peuple de Dieu qui l'a préparé à travers les différentes étapes et qui l'a soutenu par la prière tout au long du processus. Le rassemblement à Rome fut une occasion de célébrer une Assemblée de résurrection et d'espérance, sans doute un moment d'expérimenter, comme en famille, la fraternité, la collégialité, la communion et l'universalité de l'Eglise.

L'évangélisation comme annonce (no. 10-13) est la première tâche de l'Eglise. Elle sous-entend la proclamation du message de salut offert à tous par le Christ. Les missionnaires ont annoncé cet Evangile à temps et à contretemps au risque même de leur vie. À la suite de leur témoignage et de leur exemple, les Eglises locales sont invitées à poursuivre la mission avec la même ardeur missionnaire.

Pour l'inculturation (no. 14-19), le Synode rappelle la pertinence de l'évangélisation qui conduit à la sainteté. Cette mission qui implique le témoignage du baptisé s'enracine dans le mystère de l'Incarnation vécu au sein d'une culture. Ainsi, une invitation est lancée pour explorer l'inculturation dans toutes ses dimensions au niveau théologique, liturgique, catéchétique, pastoral, juridique, politique, anthropologique et communicationnel. Autrement dit, toute la vie chrétienne doit être inculturée en vue de sa redynamisation.

Concernant le dialogue en lien avec l'Eglise famille (no. 20-30), le Synode souligne sa nécessité d'abord au sein de l'Eglise, famille de Dieu mais, également, avec la Religion traditionnelle, avec les frères séparés et avec les musulmans. En référence à la Conférence Internationale du Caire, le Synode plaide pour sauver la famille.

Étant famille de Dieu, l'Eglise doit être au service de la cité à travers son engagement en faveur de la justice et de la paix (no. 31-44). Le Synode dénonce les situations d'injustice provoquées par divers intervenants tant de l'intérieur que de l'extérieur du continent. Il réclame plus de justice entre le Nord et le Sud pour ce qui est de la fixation des prix et du cercle vicieux des dettes. Concomitamment, en faisant un examen de conscience, le Synode rappelle que l'Eglise doit purifier elle-même sa pratique de la justice et soigner ses lacunes dans l'exercice de ses responsabilités. Il a été signalé ses insuffisances tant dans la formation des laïcs que dans la préparation à leur engagement chrétien au plan politique et économique. Tout en rappelant à ceux qui ont détourné les fonds publics leur devoir et obligation de réparer le tort causé, le Synode demande aussi aux Eglises africaines de mettre tout en œuvre pour évoluer vers l'autonomie financière.

Les moyens de communication sociale (no. 45-48) dans l'évangélisation de notre temps sont indispensables, d'où la nécessité d'initiation des agents pastoraux afin de mieux les utiliser, l'objectif étant une mission la plus efficace possible.

Après avoir souligné le besoin de la formation (no. 49-50) qui vise la sainteté, le rôle des formateurs dans les séminaires et les noviciats (no. 51-52), la place des écoles et des

⁹⁹ Synode des évêques, "Message final du Synode des évêques d'Afrique. Christ est vivant: Nous vivrons," dans *Le Synode africain. Histoires et textes*, éd. Maurice Cheza (Paris: Karthala, 1996), 217-238.

institutions supérieures (no. 53-55) ainsi que la mission des théologiens (no. 56), le Synode adresse un mot particulier aux différentes catégories du peuple de Dieu : les laïcs, les religieux, les prêtres, les frères et sœurs, les catéchistes, les séminaristes et candidats à la vie consacrée, les jeunes et les femmes (no. 57-69).

Le message se conclut (no. 70-71) sur une note d'action de grâce pour le don de la foi reçue et par une prière à l'intercession de Marie.

7.3.2 LES 64 PROPOSITIONS DU SYNODE

Les 64 propositions¹⁰⁰ sont formulées et groupées en cinq points selon l'ordre des grands sujets abordés au Synode. Elles sont transmises au pape en vue de l'élaboration de l'Exhortation apostolique (no. 1).

L'annonce de l'Évangile (no. 2-27) signifie le proclamer par la parole et par le témoignage de vie. Cette proclamation qui est centrée sur la Bible trouve un cadre plus adapté en Afrique dans la métaphore de l'Eglise famille, image qui, cependant, nécessite des recherches théologiques approfondies. Pour être plus efficace, l'évangélisation doit être renforcée et envisagée dans les petites communautés chrétiennes qui favorisent les relations humaines étroites. Au sein de ces communautés, où l'anonymat est évité, la foi de chaque membre est mieux vécue avec mise à disposition de ses talents au service des autres. Dans notre monde actuel qui ne tolère plus l'improvisation, une formation à tous les niveaux devient urgente pour la réussite de la mission évangélisatrice de l'Eglise.

L'inculturation (no. 28-37) se conçoit comme un processus qui met en dialogue la foi et la culture et qui s'enracine dans le mystère de l'Incarnation. En Afrique, elle se présente comme une priorité pastorale et une exigence de l'évangélisation pour l'épanouissement de la vie ecclésiale. Tout en respectant le critère de la compatibilité avec le message chrétien et celui de la communion avec l'Eglise universelle, elle est à envisager à tous les niveaux de la vie de l'Eglise dont notamment sa théologie et ses structures avec l'application pratique dans le domaine de la liturgie, du mariage, du culte des ancêtres et du monde des esprits.

Le dialogue (no. 38-44) est une qualité principale de l'Eglise famille. Initié par Dieu, il doit être poursuivi par l'Eglise dans sa mission. Il est à promouvoir à l'intérieur, au niveau œcuménique pour rechercher l'unité des chrétiens, avec la Religion traditionnelle africaine et avec les musulmans pour envisager une société plus juste garantissant la liberté religieuse.

La justice et la paix (no. 45-56) sont indispensables pour le développement intégral qui implique le respect et la dignité de la personne humaine. Les Commissions Justice et Paix sont perçues comme des structures crédibles pour lutter contre les situations d'injustice avec la volonté de les faire disparaître. Pour construire une paix durable et s'engager concrètement pour la justice en Afrique, le Synode recommande une formation qui insiste sur l'enseignement social de l'Eglise de toutes les classes sociales. En particulier, celle des femmes est soulignée en étroite relation avec le besoin de création de leurs ministères. De même, les principes éthiques sont recommandés afin de résoudre les problèmes relatifs à la santé. Pour les questions concernant les aides financières, la pauvreté, les réfugiés et les personnes déplacées, l'esprit de solidarité est à renforcer pour la poursuite des efforts

¹⁰⁰ Synode des évêques, "Les 64 propositions," dans *Le Synode africain. Histoires et textes*, éd. Maurice Cheza (Paris: Karthala, 1996), 239-268.

entrepris. Mais, en plus de cette disposition, il faut œuvrer pour un engagement concret afin de limiter les situations de violence et promouvoir une réelle croissance de l'Afrique en lui accordant le prix juste de ses matières premières. Quant aux questions de l'environnement et de la démocratie, le Synode demande l'éradication des décharges abusives des déchets toxiques qui polluent le continent et l'instauration d'un Etat de droit garantissant le respect des droits et des devoirs des citoyens.

Les moyens de communication sociale (no. 57-63) tant modernes que traditionnels se révèlent comme des instruments à valoriser dans l'évangélisation. La création des stations-radios en Afrique et leur collaboration avec Radio-Vatican ainsi que la mise en place des Commissions diocésaines et nationales pour les communications sont des projets pour lesquels le Synode souhaite le soutien et l'approbation du pape.

En conclusion (no. 64), chacun est invité à renforcer sa prière tant individuelle que communautaire.

7.3.3 ÉVALUATION ÉTHICO-COMPARATIVE DES DOCUMENTS OFFICIELS DES PÈRES SYNODAUX

Au terme d'une session d'un mois à Rome, les pères synodaux ont approuvé le message final et voté les 64 propositions, documents qui résultent de la collaboration et des échanges à plusieurs niveaux. En les lisant attentivement, nous notons une démarche profonde et volontaire des pasteurs qui veulent poursuivre la mission de l'évangélisation dans leur continent sous le modèle de l'Eglise famille de Dieu. Ce sont des documents qui se complètent tout en ayant leur singularité.

Tout d'abord, il faut remarquer la différence dans la méthodologie de leur élaboration et au niveau des destinataires. Pour mémoire, la Commission pour le message est mise en place et elle débute ses travaux dès juin 1993. Son premier texte est présenté à l'Assemblée et discuté en date du 2 mai avec possibilité d'amendements et de suggestions. Le document final est prêt quatre jours plus tard. Cette procédure montre que les pères synodaux en session n'ont pas eu beaucoup de temps à consacrer à cette élaboration. L'essentiel du travail est fait par la Commission en collaboration avec les spécialistes du Secrétariat du synode des évêques, ce qui donne au document un caractère assez bureaucratique ne laissant pas d'espace pour l'insertion des apports issus des présentations et des discussions des pères synodaux. Le résultat est approuvé et adressé au peuple de Dieu. Quant aux propositions, le processus de production commence avec les discussions en petits groupes à partir de la troisième semaine. Les pères synodaux discutent, présentent leurs rapports, retournent encore dans les groupes. Bien que le Secrétariat soit chargé de coordonner l'activité, il faut admettre que les pères participent plus activement dans la formulation et dans l'étape des amendements avant de passer au vote final. Toutefois, le caractère secret du vote démocratique laisse interrogatif. Seul le pape est supposé être le destinataire du résultat de ce travail. Même les pères synodaux, ses acteurs, ne sont pas autorisés à avoir une copie.¹⁰¹ Il est paradoxal de constater

¹⁰¹ Cheza, éd., *Le Synode africain. Histoires et textes*, 239-240 ; Heijke, "The African Bishops' Synod of 1994," 152. Pour Cheza, les pères synodaux ont exprimé leur suffrage sur l'exemplaire du texte qu'ils ont dû remettre à la fin de la séance. Cela veut dire qu'à la sortie, ils ne disposaient pas des propositions qu'ils avaient eux-mêmes voté. Notre auteur considère cette attitude comme une méfiance des organisateurs du Synode à Rome, un fait qu'il rapproche de ce qui s'est passé en 1979 lors de la Conférence du CELAM à Puebla où il avait été interdit aux participants de publier les résultats. À la fin, force fut de constater que la version finale avait été manipulée. Heijke confirme que les copies utilisées pour voter ont été transmises même s'il se trompe sur le

que le pape semble recevoir le résultat des discussions des pères synodaux au moment où le peuple de Dieu se contente de ce qui a été conçu et finalisé par les services de la Curie romaine.

Concernant la structure, celle relative aux propositions est ordonnée selon les cinq grands sujets du Synode. Par contre, pour le message, elle est plus difficile à repérer. Pour exemple, après avoir souligné l'importance du dialogue et avant d'aborder le domaine de la justice et de la paix, il y a lieu de s'interroger sur la spécificité qui fait que le message s'adresse aux Eglises locales, aux prêtres diocésains et à l'Eglise famille avec une digression pour évoquer la Conférence Internationale du Caire. Il en est de même pour la partie qui suit directement les 4 paragraphes consacrés aux moyens de communication sociale. En effet, le Synode fait allusion à la formation, aux formateurs, aux écoles et instituts supérieurs avant de penser aux théologiens et aux différentes catégories constituant le peuple de Dieu.¹⁰² Il est difficile de trouver le cadre et la rubrique appropriés de cette section à moins de la concevoir au sein du thème général du Synode qui est fragmentairement visé dans tout le message.

Pour le contenu, certains points révèlent un sentiment d'inquiétude des pères synodaux. Dans leur message final, particulièrement, ils condamnent la « culture individualiste et permissive qui libéralise l'avortement et fait de la mort de l'enfant l'objet d'une simple décision de la mère. »¹⁰³ Cette dénonciation est motivée par le souci de vouloir sauver la famille menacée de façon directe au temps du Synode par « le plan contre la vie » de la Conférence du Caire en préparation.¹⁰⁴ Pour Heijke, le Synode fait une référence concrète à l'avortement mais évite de se prononcer sur le recours aux méthodes contraceptives. Pour notre auteur, ce choix donne l'impression de vouloir démasquer ce qui se conçoit comme un style de vie immorale. Lutter contre les forces destructrices de la famille est l'objectif principal. Dans un sens, cette façon de présenter le problème risque d'être simpliste et démagogique.¹⁰⁵ Il aurait été plus intéressant, sans doute, d'approfondir la réalité complexe de la question. Les propositions, à leur tour, semblent être modestes sur les sujets délicats¹⁰⁶ et, particulièrement, ceux du domaine de l'inculturation. Par contre, au plan socio-économique, elles sont plus concrètes et sans hésitation pour dénoncer les situations d'injustice et pour réaffirmer l'exigence du respect des droits de l'homme.¹⁰⁷ Toutefois, certaines affirmations ont un caractère général et abstrait. Plutôt que de véritables propositions, certaines

chiffre des propositions votées. Mais il apporte un nouvel élément. Pour lui, ces copies sont signées et transmises personnellement. Par cette procédure, les organisateurs veulent le secret pour que le pape puisse être libre en élaborant son Exhortation. Ils peuvent être aussi intéressés pour savoir celui qui a voté contre ou pour l'une ou l'autre proposition. Par ailleurs, comme le précisent nos auteurs, le secret n'a pas été totalement gardé car les propositions ont été publiées dans les différentes revues.

¹⁰² Synode des évêques, "Message final du Synode des évêques d'Afrique. Christ est vivant : Nous vivrons," no. 24-30, 49-69. Le Synode s'adresse aux catégories du peuple de Dieu suivantes : Les fidèles laïcs, les religieux, les prêtres, les frères, les sœurs, les catéchistes, les séminaristes et candidats à la vie consacrée, les jeunes et les femmes. Les évêques et les hommes manquent dans la liste. Par contre, il est étonnant de trouver que presque toute une page est consacrée aux prêtres diocésains (no. 26) alors que quelques lignes seulement sont jugées suffisantes pour le groupe constitué par les religieux, prêtres, frères et sœurs ensemble (no. 58).

¹⁰³ Ibid., no. 30.

¹⁰⁴ Ibid., 29-30. Ces deux numéros ont comme titre, « Sauver la famille : La Conférence du Caire. »

¹⁰⁵ Heijke, "The African Bishops' Synod of 1994," 154.

¹⁰⁶ Synode des évêques, "Les 64 propositions," no. 31-32, 34-37. Voir également Heijke, "The African Bishops' Synod of 1994," 152.

¹⁰⁷ Synode des évêques, "Les 64 propositions," no. 45-56. Voir aussi Heijke, "The African Bishops' Synod of 1994," 152-153.

paragraphes se résument à des formulations dogmatiques¹⁰⁸ déjà connues. De ce point de vue, il convient de parler d'un rappel de quelques points d'un enseignement d'ordre général de l'Eglise n'ayant pas une spécificité propre à l'Afrique. En ce sens, peut-être, le Synode veut assumer ses responsabilités habituelles, inhérentes à son statut, pour aider le pape dans sa tâche de guide de l'Eglise universelle. Et cela avec raison dans la mesure où l'Exhortation post-synodale en tient compte de façon non négligeable.

7.4 RÉSULTAT FINAL DU SYNODE : *ECCLESIA IN AFRICA*

À la fin des travaux des pères synodaux, un nombre important de matériaux ont été transmis au pape avec un souhait de la publication « d'un document sur l'Eglise en Afrique. »¹⁰⁹ En septembre 1995, *Ecclesia in Africa* est une réponse à ce vœu. Son contenu et son évaluation permettent d'évoluer vers une éthique d'une Eglise famille de Dieu.

7.4.1 *ECCLESIA IN AFRICA* DANS SON CONTENU

Le document se compose de l'introduction, de sept chapitres suivis de la conclusion. Nous reprenons ce plan pour la présentation du contenu.

7.4.1.1 L'introduction (no. 1-8)

À partir de l'introduction, *Ecclesia in Africa* est définie comme le résultat d'un Synode de résurrection et d'espérance, le fruit du travail des pères synodaux en leur session à Rome. Selon le document, cette Assemblée fut un moment de grâce et un événement historique dont l'idée remonte à Vatican II. À cette époque, l'épiscopat africain avait décidé d'instituer un Secrétariat général pour coordonner son action. Depuis lors et suite à des consultations à différents niveaux, le Synode fut convoqué « dans le but de favoriser une solidarité pastorale organique » (no. 5). Ainsi, les conclusions sont principalement adressées aux africains avec l'intention de les affermir dans la foi et les exhorter à persévérer dans l'espérance pour surmonter la tentation du découragement.

¹⁰⁸ Heijke, "The African Bishops' Synod of 1994," 153. Pour exemples, il y a lieu de se référer à quelques propositions. « La sainteté [...] devra être envisagée comme l'objectif de l'évangélisation. Pour entrer dans le Royaume des cieux, un changement des mentalités et du comportement s'impose. » (no. 5) ; « [...] la révélation de Jésus-Christ nous a été transmise par la Bible [...], elle doit être le point de référence pour ceux qui annoncent l'Evangile et pour ceux qui sont évangélisés. Ceci ne rend pas superflus les catéchismes qui sont fondés sur la Bible, repensés en fonction de chaque culture et publiés en conformité avec le Catéchisme de l'Eglise catholique. » (no. 7) ; « La famille chrétienne est la première cellule de la petite communauté chrétienne. [...] En tant que telle, elle a vocation de travailler au service de l'évangélisation et doit en outre être consciente de la triple mission du Christ : sacerdotale, prophétique et royale. » (no. 14). Les propositions 32 et 46 peuvent être aussi lues dans la même perspective.

¹⁰⁹ Synode des évêques, "Les 64 propositions," no. 1 ; Heijke, "The African Bishops' Synod of 1994," 143-144. Les documents transmis au pape sont les *Lineamenta*, l'*Instrumentum Laboris*, le rapport du secrétariat général, la *Relatio ante disceptationem*, la *Relatio post disceptationem*, les rapports des carrefours et de leurs discussions. Avec Heijke, il est à regretter que sur cette liste manquent les documents importants et authentiques de l'Eglise d'Afrique, à savoir les 31 réactions/réponses formulées par les Conférences épiscopales et les interventions des huit minutes des évêques lors de la phase des assises. Peut-être, le pape a indirectement reçu leur contenu à travers la synthèse faite par ses services. Mais là encore, celui qui fait un résumé n'est pas obligé de retenir toutes les idées du texte original.

7.4.1.2 Un événement ecclésial historique (no. 9-29)

Pour le document, le Synode africain fut un événement providentiel, ecclésial, historique, un *kairos* et une occasion pour les évêques de renouveler leur foi dans le Christ et dans son Eglise. À l'heure où les haines fratricides et les injustices accablent plusieurs nations africaines, il est impératif que le peuple de Dieu accueille le message d'espérance et de réconfort du Synode (no. 9-14). Dans l'esprit de la collégialité et de la communion, l'Afrique est invitée à contribuer à la construction de l'unique Eglise du Christ (no. 15-21). Avec la détermination de rester authentiquement africain et de demeurer en pleine communion avec l'Eglise universelle, ce Synode fut un cheminement de la famille de Dieu avec différentes étapes dès sa convocation jusqu'à la cérémonie de clôture. En reconnaissance pour cette collaboration, un mot de gratitude est adressé à tous les acteurs engagés dans la préparation et la conduite de cet événement hautement ecclésial qui a révélé d'immenses potentialités africaines à mettre au service de l'Eglise universelle (no. 22-29).

7.4.1.3 L'Eglise en Afrique (no. 30-54)

Dans son deuxième chapitre, le document se concentre sur l'histoire de l'évangélisation du continent (no. 30-45), sur les problèmes actuels de l'Eglise en Afrique (no. 46-52) et sur la formation des agents de l'évangélisation (no. 53-54).

Au départ, un survol rapide des trois phases de l'évangélisation du continent est esquissé. Si les deux premières se terminent par la disparition du Christianisme, la troisième œuvrera pour son enracinement. Initiée dès le 19^{ème} siècle par les missionnaires désintéressés et poursuivie par les autochtones, cette action est marquée par une croissance encourageante. Au-delà du contexte actuel difficile, comparable à celui d'un homme sur le chemin de Jérusalem à Jéricho tombé aux mains des brigands, le rôle du bon Samaritain, assuré par l'Eglise, demeure capital au service de l'homme blessé, pour l'aider à « [...] retrouver toutes les ressources de son humanité » (no. 41). Pour poursuivre cette tâche, l'Afrique peut s'appuyer sur ses valeurs culturelles. Ajoutons également que l'âme africaine est habitée par un profond sens du religieux, du sacré, de l'existence de Dieu Créateur et d'un monde spirituel, de la solidarité et de la vie communautaire, de la famille, de l'amour et du respect de la vie d'où découle sa grande vénération des ancêtres (no. 42-43). Ce sont ces nombreuses richesses dont elle peut faire don à l'humanité, sous réserve qu'elles soient préservées des dangers de l'individualisme. Par ailleurs, le document se réjouit des démarches et comportements facilitant le processus démocratique. Il est aussi fait mention de la capacité de l'Eglise en Afrique à se mettre du côté des faibles, exerçant ainsi son rôle pour le développement intégral de l'homme et facilitant l'avènement de la paix et de la réconciliation (n. 44-45).

Avec l'approche de l'An 2000, et compte tenu des exigences et des écueils liés à la mission évangélisatrice et à la vie de témoignage, l'Eglise en Afrique doit toujours approfondir sa foi, dépasser les divisions, porter une attention particulière à la famille, bien discerner les vocations, être particulièrement attentive aux difficultés sociales et politiques, et enfin s'octroyer une place dans les médias. Pour une mission audible et lisible, cette Eglise doit s'évangéliser et se convertir constamment et ce, en sachant puiser des réponses concrètes dans le patrimoine culturel.

L'outil support de cette démarche missionnaire demeure, prioritairement, une formation adaptée pour les agents de l'évangélisation. Pour accéder aux responsabilités sociopolitiques, les laïcs seront préparés pour une transformation positive de la société à la lumière de l'Évangile.

7.4.1.4 Évangélisation et inculturation (no. 55-71)

Le troisième chapitre aborde l'évangélisation dans sa relation à l'inculturation. Centrée sur la rencontre avec la personne du Christ, l'annonce est faite par la proclamation de la parole et par le témoignage de vie. En outre, cette annonce est liée à l'inculturation qui se présente comme un « processus par lequel la catéchèse s'incarne dans les différentes cultures » (no. 59). Ainsi, pour l'Afrique, la nouvelle évangélisation implique une intime transformation des valeurs culturelles authentiques par leur intégration au sein du Christianisme et l'enracinement de ce dernier dans les diverses cultures. En conséquence, les fondements théologiques de ce double mouvement de l'inculturation sont imbriqués dans le mystère de l'Incarnation et celui de la Pentecôte (no. 59-61). Un processus, sans doute, qui « met en jeu la fidélité de l'Eglise à l'Évangile et à la Tradition apostolique » dans un contexte des cultures en mutation. Pour être authentique, dès lors, cette démarche oblige au respect des critères de « la compatibilité avec le message chrétien et la communion avec l'Eglise universelle » (no. 62), évitant tout syncrétisme. Cependant, il ne faut pas nier les difficultés. Sachant que l'inculturation couvre tous les aspects de la vie de l'Eglise et qu'elle doit être appliquée dans le contexte de l'Eglise famille, l'organisation de Commissions d'études s'avère nécessaire pour l'examen des problèmes d'ordre théologique, sacramentel, rituel et canonique (no. 63-64). En un sens, l'évangélisation à entreprendre à l'ère de l'inculturation au 3^{ème} millénaire exige un dialogue franc à promouvoir au sein même de l'Eglise et à envisager au niveau des différentes Confessions chrétiennes, de l'Islam et de la Religion traditionnelle africaine (no. 65-67). Elle doit aussi intégrer l'obligation du développement intégral et de la dignité de la personne humaine, d'où la nécessité de la redynamisation de la mission prophétique de l'Eglise. Dans un monde largement influencé par la nouvelle technologie de l'information, il est impératif d'impliquer les médias dans l'action évangélisatrice (no. 68-71).

7.4.1.5 Vers le troisième millénaire chrétien (no. 72-85)

Dans le quatrième chapitre, le document répertorie les défis actuels pour indiquer l'attitude à adopter (no. 72-79) et présente la famille comme lieu d'évangélisation (no. 80-85). Face aux enjeux dus aux mutations des sociétés africaines et à une civilisation planétaire, l'Eglise doit redoubler d'effort pour se nourrir de l'Évangile et l'annoncer en vue de la conversion. Le disciple du Christ se doit de demeurer le sel de la terre et la lumière du monde (no. 74), ce qui exige une formation solide de la foi pour se positionner valablement devant la réalité des sectes dans une société changeante. Quant à la famille, cellule initiale de l'Eglise et le pilier de la société, elle est la base de l'évangélisation. Selon le modèle de la Sainte Famille de Nazareth au sein de laquelle chaque membre vit sa mission en harmonie avec les autres, la famille africaine poursuivra ses efforts et, si besoin, son combat pour préserver ses valeurs et pour se protéger contre les menaces qui tendent à la détruire. Portées par les valeurs de

l'Evangile, les familles chrétiennes deviennent de véritables Eglises domestiques contribuant au progrès et à la reconstruction d'une société toujours plus fraternelle.

7.4.1.6 « Vous serez mes témoins » en Afrique (no. 86-104)

La mission évangélisatrice de l'Eglise en Afrique exige une collaboration de tous les agents de l'évangélisation à tous les niveaux au sein des communautés ecclésiales vivantes pour mieux vivre les relations plus humaines de l'Eglise famille. Ainsi, la proclamation de l'Evangile nécessite un laïcat et des catéchistes bien formés pour leur mission. C'est à ce prix que chaque famille peut constituer un cadre idéal de témoignage évangélique et une véritable Eglise domestique (no. 89-92). La nouvelle évangélisation compte sur les jeunes pour atteindre aisément leur milieu, sur les consacrés pour leur témoignage de vie fraternelle dans la communauté et leur collaboration, sur les futurs prêtres formés aux valeurs positives de leurs pays, sur les diacres permanents, sur les prêtres fidèles à leur mission et sur les évêques dans leur triple fonction (no. 93-98). Sont ciblées comme structures d'évangélisation la paroisse qui est le lieu naturel du culte, les mouvements et les associations qui renforcent le témoignage de l'Evangile, les écoles en tant que lieux d'évangélisation et d'éducation intégrale, des universités et des instituts supérieurs agissant en qualité de signes de croissance de l'Eglise dans la mesure où ils intègrent dans leurs recherches les vérités et les expériences de la foi en vue de l'intériorisation (no. 99-103). Quant aux moyens matériels, l'Eglise en Afrique est invitée à s'engager dans un processus d'autofinancement (no. 104).

7.4.1.7 Construire le Royaume de Dieu (no. 105-126)

Le Royaume de Dieu est en étroite liaison avec la justice, la paix et la solidarité. Le construire en Afrique fait appel à l'engagement de chacun. Ainsi, la création des Commissions Justice et Paix et la formation des agents pastoraux dans ce domaine s'imposent pour une Eglise soucieuse de voir ses membres devenir le sel de la terre et la lumière du monde. La mission prophétique du baptisé n'est pleinement assumée que dans la mesure où elle aide à la mise en place d'un Etat de droit caractérisé par une franche collaboration, une bonne gestion des affaires publiques et un esprit de service (no. 105-114). Pour cette raison, le document invite chacun à rechercher des solutions aux divers problèmes de la société dont le désespoir des jeunes, le fléau du Sida, les guerres fratricides, la dette internationale, la question des réfugiés, des personnes déplacées et d'autres encore liés à la dignité de la femme (no. 115-121). À la suite du Christ, Communicateur par excellence, l'Eglise se doit de communiquer la Bonne Nouvelle en s'impliquant dans la transmission du message chrétien à travers les moyens de communication sociale tant modernes que traditionnels (no. 121-126).

7.4.1.8 « Vous serez mes témoins jusqu'aux extrémités de la terre » (no. 127-139)

Dans son dernier chapitre, l'Exhortation apostolique souligne l'esprit d'ouverture qui caractérise la mission de l'Eglise. L'appel du Christ invite à témoigner dans le monde entier et implique la collaboration des différentes Eglises particulières qui dépasse les barrières des cultures et des nations (no. 127-130). Dans cette perspective, la solidarité pastorale organique tant désirée devient une réalité qui va au-delà des diocèses pour se concrétiser à travers la charité et le partage des ressources tant humaines, spirituelles que matérielles. C'est sur cette

voie que l'Eglise, en marche vers la sainteté, peut pleinement rendre témoignage au Christ et contribuer à la restauration de l'unité de la famille humaine en passant par un dialogue franc avec d'autres religions (no. 131-137). Sachant que la solidarité produit la paix, bien précieux pour toute l'humanité, l'Eglise en Afrique doit poursuivre sa mission pour accompagner le genre humain vers le plan salvifique de Dieu (no. 138-139).

7.4.1.9 Conclusion (no. 140-144)

En conclusion, une action de grâce est rendue à Dieu pour le don du Synode dont l'objectif est d'accompagner l'Eglise dans sa mission évangélisatrice vers le 3^{ème} millénaire chrétien. De même, une reconnaissance est exprimée envers le peuple de Dieu en Afrique pour avoir préparé cette Assemblée avec zèle et pour l'avoir accompagnée par la prière. L'Eglise est interpellée pour se tourner résolument vers le grand jubilé dont le but est le renforcement de la foi et du témoignage au Christ, une occasion de célébrer la joie de la vie chrétienne (no. 140-143). Le dernier paragraphe du document est une prière à Marie, Etoile de l'évangélisation, pour lui confier l'Afrique et sa mission évangélisatrice (no. 144).

7.4.2 ÉVALUATION ÉTHIQUE DU RÉSULTAT DU SYNODE

L'évaluation d'*Ecclesia in Africa* peut être envisagée de plusieurs façons. Pour notre propos, nous l'abordons en trois volets relatifs aux considérations internes, aux sujets éthiques nécessitant un approfondissement et d'autres qui auraient pu attirer l'attention du Synode. Pour cette tâche, nous utilisons une méthodologie comparative avec retours sur les phases antérieures.

7.4.2.1 Des considérations internes d'ordre général

Ecclesia in Africa et le processus synodal de façon générale révèlent des acquis incontestables. Le modèle de l'Eglise famille de Dieu est retenu pour l'évangélisation du continent. Quasiment absente dans les *Lineamenta* mais présente dans les réponses qui s'en suivent, cette métaphore est nettement reprise à partir de l'*Instrumentum Laboris* qui affirme qu'elle s'applique mieux à l'Afrique en comparaison avec d'autres images bibliques privilégiées par *Lumen Gentium*.¹¹⁰ Elle occupe une place importante dans la phase des assises du Synode¹¹¹ et le document final l'adopte comme idée-force au service de l'évangélisation de l'Afrique.¹¹² Dans les termes de Luneau, cette Eglise famille « a reçu du

¹¹⁰ Synode des évêques, *L'Eglise en Afrique et sa mission évangélisatrice. Instrumentum Laboris*, no. 25, 59 ; Luneau, *Paroles et silences du Synode africain*, 100-101. Pour les détails en ce qui concerne d'autres images de l'Eglise, voir Vatican II, "Constitution dogmatique 'Lumen Gentium' sur l'Eglise," dans *Vatican II. L'intégralité. Edition bilingue révisée avec tables biblique et analytique et index des sources. Introduction de Christoph Theobald*, éd. Bayard Compact (Paris: Bayard, 2002), no. 6 ; Jean Paul II, *Exhortation Apostolique Post-Synodale 'Ecclesia in Africa' sur l'Eglise en Afrique et sa mission évangélisatrice vers l'An 2000* (Cité du Vatican: Libreria Editrice Vaticana, 1995), no. 63. L'Eglise est entre autres le Corps mystique du Christ, peuple de Dieu, temple de l'Esprit, troupeau et bercail, épouse du Christ et notre mère, cité sainte et prémices du Royaume à venir.

¹¹¹ Thiandoum, "Rapport introductif du cardinal," no. 3 ; Synode des évêques, "Message final du Synode des évêques d'Afrique. Christ est vivant : Nous vivrons," no. 24, 27 ; Synode des évêques, "Les 64 propositions," no. 8. Pour plus de détails, voir Cassien Mulindahabi, "Evaluation éthique de l'exhortation apostolique post-synodale 'Ecclesia in Africa'. Redécouvrir le chemin parcouru pour une Eglise famille de Dieu à l'ère de l'inculturation" (Unpublished Master's Thesis, Faculté de Théologie, K.U.Leuven, 2010), 74-76.

¹¹² Jean Paul II, *Ecclesia in Africa*, no. 63, 85.

Synode ses lettres de noblesse » et, partant de là, la légitimité des petites communautés ecclésiales n'est plus à contester.¹¹³ Pour Apollinaire Kolie, le choix de ce concept en tant que nouveau paradigme ecclésiologique « est une reconnaissance de la culture africaine qui ne peut plus être confondue avec ses aspects les moins honorables tels que le tribalisme et les luttes ethniques. »¹¹⁴ Dans cette perspective, la vénération des ancêtres recouvre sa place d'honneur bien que le contenu de la proposition 36 pouvant être considéré comme révolutionnaire¹¹⁵ n'ait pas été expressément incorporé dans l'Exhortation.¹¹⁶ Ce développement de la pensée va de pair avec l'affirmation de la nécessité et de l'urgence de l'inculturation dans la mission de l'Eglise en Afrique même s'il y a encore des hésitations en ce qui concerne « les modalités de sa mise en œuvre. »¹¹⁷ Bien que ce processus soit perçu comme un nouveau paramètre incontournable de l'évangélisation du continent dès le premier discours du rapporteur général, il est abordé en termes généraux à la fin du Synode.¹¹⁸ Toutefois, il faut se réjouir de l'acquis du principe. Des hésitations au niveau de sa mise en pratique peuvent disparaître avec le temps.

Un autre élément, non moins important, concerne les questions de la société dans son ensemble. Nous remarquons pertinemment que le Synode s'est engagé sur le chemin d'un combat pour la justice sociale. Ainsi, il s'est prononcé avec fermeté en la matière. Alors que la proposition 45 rappelle que cet engagement pour la justice est partie intégrante de l'évangélisation à travers la mission prophétique de l'Eglise, le message a un langage fort du point de vue pratique. Il s'adresse à ceux qui ont détourné les ressources du continent en les invitant à réparer le tort causé et aux nations pour réclamer la justice entre le Nord et le Sud en ce qui concerne les inégalités provoquées par le cercle vicieux des situations injustes. Il dénonce l'idolâtrie du pouvoir et de l'ethnie qui engendre les guerres fratricides.¹¹⁹ À propos de cette problématique de la justice sociale, *Ecclesia in Africa* adopte généralement le même langage et style.¹²⁰ Aux yeux de Heijke, l'insistance de cette Exhortation sur le rôle social de

¹¹³ Luneau, *Paroles et silences du Synode africain*, 214.

¹¹⁴ Apollinaire Cécé Kolie, "L'évangélisation dans l'esprit de l'Ecclesia in Africa," *RUCAO*, no. 20 (2004): 73.

¹¹⁵ Synode des évêques, "Les 64 propositions," no. 36. Après avoir affirmé que les ancêtres occupent une place d'honneur, les pères synodaux recommandent que, « toutes précautions prises pour que cela ne lèse en rien l'adoration sincère de Dieu ou le rôle qui revient aux saints, le culte des ancêtres soit permis, avec des liturgies préparées, autorisées et proposées par les autorités compétentes dans l'Eglise. » Voir aussi Kolie, "L'évangélisation dans l'esprit de l'Ecclesia in Africa," 73.

¹¹⁶ Jean Paul II, *Ecclesia in Africa*, no. 64. Le document se contente de mentionner la vénération des ancêtres parmi les problèmes à approfondir au sein des Commissions d'études à mettre en place. Deux autres domaines évoqués ici concernent le mariage et le monde des esprits.

¹¹⁷ Luneau, *Paroles et silences du Synode africain*, 215. Voir aussi Jean Paul II, *Ecclesia in Africa*, no. 59.

¹¹⁸ Thiandoum, "Rapport introductif du cardinal," no. 16-17 ; Synode des évêques, "Message final du Synode des évêques d'Afrique. Christ est vivant : Nous vivrons," no. 13, 18 ; Synode des évêques, "Les 64 propositions," no. 31 ; Jean Paul II, *Ecclesia in Africa*, no. 60, 62, 78. Voir aussi Mulindahabi, "Evaluation éthique de l'exhortation apostolique post-synodale 'Ecclesia in Africa'," 67-70.

¹¹⁹ Synode des évêques, "Message final du Synode des évêques d'Afrique. Christ est vivant : Nous vivrons," no. 32, 36, 40-41. Parmi les situations créées de façon injuste figurent le problème de la dette, de la vente des armes et les prix des matières premières. Voir aussi Maurice Cheza, "Le Synode... et après?," dans *Le Synode africain. Histoires et textes*, éd. Maurice Cheza (Paris: Karthala, 1996), 376-377, 381 ; Kolie, "L'évangélisation dans l'esprit de l'Ecclesia in Africa," 73-74.

¹²⁰ Voir en guise d'exemple Jean Paul II, *Ecclesia in Africa*, no. 68-69, 117-120. Voir aussi Luneau, *Paroles et silences du Synode africain*, 215.

l'Eglise est un atout encourageant pour l'épiscopat africain.¹²¹ Cette sensibilité a non seulement fait grandir le souci de la formation des agents pastoraux, y compris les laïcs qu'il faut préparer aux responsabilités à prendre dans la société, mais aussi le besoin de collaboration avec les croyants d'autres religions.¹²² En somme, il faut dire que beaucoup d'avancés du Synode présagent d'un bon avenir, rempli d'espoir pour l'Afrique. À partir du message final, Waliggo offre une synthèse intéressante.¹²³ Cependant, avant de quitter cette rubrique des acquis, il est à regretter que certaines questions soient restées sans réponse précise bien que clairement posées. Sans être exhaustif, il y a lieu de mentionner celle de l'autofinancement¹²⁴ et celle d'un droit canonique propre aux Eglises d'Afrique.¹²⁵ Pour ces deux sujets, la pertinence des problèmes est bien soulignée dans le processus synodal et, théoriquement, nous pouvons les classer dans la rubrique des réalités reconnues. Toutefois, dans la pratique, les structures de l'Eglise ne semblent pas prêtes à évoluer, ce qui nous amène à évoquer les limites de ce processus.

Un survol rapide d'*Ecclesia in Africa* permet de relever quelques faiblesses. Même si ce document puise fortement dans les travaux synodaux, il est étonnant d'y trouver autant de

¹²¹ Heijke, "The African Bishops' Synod of 1994," 157-158.

¹²² Jean Paul II, *Ecclesia in Africa*, no. 90, 108-109, 138 ; Voir aussi Luneau, *Paroles et silences du Synode africain*, 215.

¹²³ Waliggo, "The Synod of Hope' at a Time of Crisis in Africa," 205-210. Voir aussi Waliggo, "The Synod of Hope'," 40-45. Pour l'auteur, le Synode a fait une contribution importante au niveau de l'inculturation, de l'engagement pour la justice et la paix, de l'engagement pour le dialogue et l'œcuménisme, de la notion de l'Eglise famille, de la promotion de la recherche théologique et l'affirmation du rôle des théologiens africains, de l'affirmation et de la reconnaissance du rôle des laïcs, de la nécessité de la formation des agents pastoraux, du soutien pour la libération des femmes, de l'optimisme pour l'avenir de l'Eglise en Afrique et de la conscience d'une Eglise agissant en exemple.

¹²⁴ Thiandoum, "Rapport introductif du cardinal," no. 14 ; Thiandoum, "Second rapport du cardinal Thiandoum. Rapport de synthèse," no. 6 ; Synode des évêques, "Message final du Synode des évêques d'Afrique. Christ est vivant : Nous vivrons," no. 44 ; Synode des évêques, "Les 64 propositions," no. 27, 52 ; Jean Paul II, *Ecclesia in Africa*, no. 104 ; Luneau, *Paroles et silences du Synode africain*, 120-127, 215. Du discours introductif du rapporteur jusqu'aux propositions, les pères synodaux s'accordent pour affirmer la nécessité de l'autofinancement. Le document final abonde dans le même sens en affirmant que « l'évangélisation requiert [...], outre les moyens humains, des moyens matériels et financiers substantiels, [...] il est donc urgent que les Eglises particulières d'Afrique se fixent pour objectif d'arriver au plus tôt à pourvoir elles-mêmes à leurs besoins et à assurer leur autofinancement. » Luneau qui analyse la question pense que le problème majeur réside dans les structures dont l'Eglise n'est pas prête à accepter l'inculturation. Il donne un exemple de la formation des futurs prêtres. La communauté chrétienne se dépense à grand cœur au jour de l'ordination. Mais personne ne se demande la raison pour laquelle cette même communauté ne fait rien lors de la formation conduisant à cet événement et, d'une certaine manière, a tendance à se démotiver pour entretenir ses prêtres. Si l'on persiste à vouloir les mêmes structures que celles d'Outre-mer, d'aucuns pensent qu'il faut aussi être conséquent et accepter de rester dépendant de l'aide extérieure qui est la seule apte à continuer de les financer. En 1981, l'auteur avait estimé « que les Eglises africaines vivent sous 'perfusion permanente'. » Une vingtaine d'années plus tard, il laisse la responsabilité à chacun d'évaluer si les choses ont évolué pour abandonner ce statut. Pour l'expression 'Eglises sous perfusion,' voir Jean-Marc Ela, René Luneau et Christiane Ngendakuriyo, *Voici le temps des héritiers. Eglises d'Afrique et voies nouvelles* (Paris: Karthala, 1981), 121.

¹²⁵ Thiandoum, "Rapport introductif du cardinal," no. 17 ; Thiandoum, "Second rapport du cardinal Thiandoum. Rapport de synthèse," no. 21 ; Synode des évêques, "Message final du Synode des évêques d'Afrique. Christ est vivant : Nous vivrons," no. 18 ; Synode des évêques, "Les 64 propositions," no. 32 ; Jean Paul II, *Ecclesia in Africa*, no. 11, 78. Voir aussi Heijke, "The African Bishops' Synod of 1994," 157 ; Luneau, *Paroles et silences du Synode africain*, 111-115, 215. Le processus synodal parle du besoin d'examiner la possibilité de la réforme du droit canon surtout pour permettre et faciliter l'inculturation. Celle-ci concerne toute la vie chrétienne et tous les domaines dont la théologie, la liturgie, la catéchèse, la pastorale, le droit canon et les structures. Pour Heijke, l'Exhortation insiste sur la fidélité à l'enseignement de l'Eglise alors que les phases antérieures du processus synodal avaient clairement montré que les exigences du droit canonique actuel posent un problème pastoral épineux surtout au niveau du mariage.

références aux textes pontificaux alors que ceux de l'épiscopat africain sont quasiment absents.¹²⁶ Par ailleurs, nous constatons que l'Exhortation a adopté un plan différent de celui des deux principaux documents préparatoires du Synode. De ce point de vue, sa structure, avec ses nombreuses répétitions internes, peut porter à confusion pour un non-initié au style des écrits pontificaux. Au troisième chapitre qui traite de l'évangélisation dans sa relation avec l'inculturation, par exemple, une attention particulière est consacrée à l'annonce-proclamation, à l'inculturation, à la justice et la paix, au dialogue et aux moyens de communication qui sont des sujets importants du Synode. Dans sa partie centrale, le paragraphe 63 est réservé à la métaphore de l'Eglise famille de Dieu. Le quatrième chapitre insiste également sur l'inculturation de la foi et sur le thème de la famille. Pour sa part, le sixième chapitre revient encore sur la problématique de la justice-paix et sur celle des moyens de communication sociale.¹²⁷ En lisant ces chapitres en parallèle, force est de constater des répétitions qui auraient pu être évitées s'il y avait eu regroupement de leurs contenus¹²⁸ avec souci d'harmonisation. Le choix de présentation du document, avec les éléments éparpillés, ne facilite pas la lecture. Parfois, on a l'impression de relire la même matière.

En examinant le texte attentivement, il y a lieu de repérer quelques attitudes plus au moins étranges. Nous relevons quatre cas pour illustrer ce propos. Au premier paragraphe, le document fait allusion aux différents groupes de personnes qui ont joué un rôle important au Synode et qui, donc, sont à la base de ses résultats. Ce sont notamment des pasteurs du continent en communion avec le pape et avec le collège épiscopal d'autres régions du monde en collaboration avec les représentants du clergé, des religieux et du laïcat. Tout en sachant l'implication des organes de préparation et de suivi de cette Assemblée, il est étonnant que les membres de la Curie romaine et surtout le staff du Secrétariat général du synode des évêques ne soient mentionnés nulle part. Leur influence ne peut être ignorée dans l'élaboration des textes décisifs.¹²⁹ Présenter un document final du Synode comme l'œuvre des seuls pères synodaux semble ne pas exprimer toute la réalité de sa production. Il y a lieu de se demander s'il s'agit d'un oubli volontaire à interpréter comme une forme d'humilité ou tout simplement comme une façon de masquer l'influence vaticane.

Nous nous réjouissons de l'éloge faite aux missionnaires qui ont évangélisé l'Afrique. *Ecclesia in Africa* parle de la splendide croissance de l'Eglise de ce continent et ses réalisations dues principalement au dévouement de ces héros désintéressés à qui elle rend un

¹²⁶ Cheza, "Le Synode... et après?," 380-381. L'auteur a fait un sociogramme qui montre que « sur 297 références non bibliques, 133 renvoient à un document du Synode dont 87 aux Propositions et 20 au Message final. Mais l'apport spécifique du Synode est submergé dans une vaste synthèse romaine qui reprend de nombreux textes doctrinaux antérieurs : le pape cite 78 de ses propres textes ou discours, 36 extraits du Concile Vatican II et 34 de Paul VI. La Bible n'est pas oubliée, elle est citée 96 fois. » Voir aussi Mulindahabi, "Evaluation éthique de l'exhortation apostolique post-synodale 'Ecclesia in Africa'," 59.

¹²⁷ Heijke, "The African Bishops' Synod of 1994," 155.

¹²⁸ Ainsi, les numéros 62 et 78 affirment que l'inculturation englobe tous les domaines de la vie de l'Eglise et de l'évangélisation dont la théologie, la liturgie et les structures. Les domaines d'inculturation sont indiqués dans le numéro 64. Le numéro 87 revient sur le même sujet en insistant sur le domaine de la liturgie et en soulignant que les autorités compétentes doivent y veiller. Les numéros 68-70 sont en lien avec les numéros 105-121 sur la problématique de la justice et de la paix, tandis que le numéro 71 se rapproche des numéros 122-126 parlant du Christ comme Communicateur par excellence, pour justifier l'usage des moyens de communication.

¹²⁹ Heijke, "The African Bishops' Synod of 1994," 155.

hommage vibrant.¹³⁰ Au paragraphe 37, leur action est décrite comme une « grande épopée missionnaire. » Si nous considérons que l'hommage couvre les trois phases de l'évangélisation comme le suggère le texte, il est difficile de comprendre le manque de réalisme du document qui « passe sous silence les drames » et les idéologies qui n'ont cessé d'avoir des effets néfastes en Afrique.¹³¹ Cependant, en d'autres occasions, nous savons que Jean Paul II a condamné les méfaits du commerce triangulaire. Ainsi à Gorée, au Sénégal, il a demandé pardon aux africains pour le tort et les conséquences négatives de ce système qui ont entravé le développement des pays et leur évangélisation.¹³² Il est étrange que ce problème ne soit même pas évoqué dans l'Exhortation alors qu'il s'est révélé être un des obstacles majeurs à l'évangélisation du peuple africain.¹³³ En mettant en parallèle l'époque missionnaire et la situation actuelle, il est paradoxal de constater qu'un continent qui aurait bénéficié d'une évangélisation comparable à une épopée, soit en même temps « saturé de mauvaises nouvelles » et de problèmes dans presque tous les domaines pour se transformer finalement en « un appendice sans importance souvent oublié et négligé par tous » se trouvant dans « un extrême besoin de bons Samaritains. »¹³⁴ Sans toutefois mettre en question l'héroïsme de ces messagers qui ont quitté leurs pays pour la cause de l'Evangile, il nous semble que la reconnaissance de quelques faiblesses liées à la nature humaine est aussi une qualité et un acte d'humilité. En dénonçant les contradictions qui ont accompagné leur œuvre, *Ecclesia in Africa* aurait pu rendre un grand service à l'Eglise d'Afrique. Cette dimension prophétique était nécessaire pour inciter les agents pastoraux actuels à être plus vigilants du fait qu'ils ne sont pas à l'abri des dangers et qu'ils doivent continuellement lutter pour éviter de tomber dans les erreurs du passé, pouvant réapparaître sous d'autres formes.¹³⁵ Ce défi reste à relever.

Le troisième élément a trait au choix et à l'intention du pape pour le lieu du Synode. En effet, stipule son Exhortation, « quand j'ai décidé que la première phase des travaux de l'Assemblée spéciale se déroulerait à Rome, je l'ai fait pour mieux manifester la communion de l'Eglise qui est en Afrique avec l'Eglise universelle. »¹³⁶ Cette formulation dénote une tendance qui risque de confondre Rome avec l'Eglise universelle. Pour Heijke, parler de la première phase des travaux implique et suggère l'idée d'une deuxième du même type bien différente de la cérémonie de présentation des résultats faite lors de la visite du pape en 1995.

¹³⁰ Jean Paul II, *Ecclesia in Africa*, no. 35-38, 56. Voir aussi Thiandoum, "Rapport introductif du cardinal," no. 5. Au numéro 36, *Ecclesia in Africa* se réfère au rapport du rapporteur général en excluant la partie explicative des deux mille ans d'évangélisation. « C'est le lieu de rendre ici un hommage vibrant aux missionnaires, hommes et femmes de tous les Ordres religieux et séculiers, ainsi qu'à tous les pays qui, durant les deux mille ans environ de l'évangélisation du continent africain, en ses trois phases successives, [...] se sont dévoués sans compter pour transmettre le flambeau de la foi chrétienne. » Pour mémoire, les numéros 31 à 34 sont consacrés aux deux premières phases de cette évangélisation. Quoi qu'il en soit, l'éloge de l'action missionnaire est pour toutes les trois phases.

¹³¹ Nathanaël Yaovi Soédé, "Du Concile au Synode africain: Historique et options fondamentales. Quel intérêt?," *RUCAO*, no. 20 (2004): 18. Pour les drames et idéologies fournis par l'auteur et sur lesquels le document ne dit rien, il faut noter la traite négrière, la colonisation, le néo-colonialisme et la domination du Christianisme occidental sur l'Eglise d'Afrique. Pour lui, cette domination est du domaine culturel, théologique, canonique et financier.

¹³² Jean Mpisi, *Les papes et l'esclavage des noirs. Le pardon de Jean Paul II* (Paris: L'Harmattan, 2008), 162-168. Voir aussi Soédé, "Du Concile au Synode africain," 18.

¹³³ Soédé, "Du Concile au Synode africain," 18.

¹³⁴ Jean Paul II, *Ecclesia in Africa*, no. 35-38, 40-41.

¹³⁵ Soédé, "Du Concile au Synode africain," 18-19.

¹³⁶ Jean Paul II, *Ecclesia in Africa*, no. 19.

À ses yeux, d'aucuns auraient aimé voir cet événement. Malheureusement, aucune référence, dans le document, n'est faite pour souligner les souhaits de l'Afrique, après la décision du 6 janvier 1989, qui étaient de célébrer le Synode en plusieurs sessions de travail.¹³⁷ Il semblerait que ces voix étaient secondaires, voire sans pertinence, par rapport aux directives relevant du souverain pontife.

Le dernier élément concerne les difficultés sociales et politiques. Après avoir souligné qu'il serait incompatible d'annoncer l'Évangile en Afrique en oubliant que ce continent est une des régions les plus pauvres du monde ou sans tenir compte de son histoire chargée de souffrances, le document dresse une longue liste des problèmes qui font partie des défis fondamentaux pour l'évangélisation.¹³⁸ Certes, il est évident que l'Assemblée a manqué de temps nécessaire pour examiner en profondeur tous ces sujets. Cependant, cette raison ne suffit pas pour justifier une attitude un peu simpliste sur certaines questions vitales. Un seul exemple concernant la question démographique peut ici suffire pour élucider la situation. Comme le note Heijke, le lecteur du document peut penser que ce défi est reconnu comme un vrai problème de l'Afrique. Néanmoins, avec un regard attentif, il y a lieu de repérer que la préoccupation principale des pères synodaux porte sur les menaces pesant sur la famille, incluant la pression pour l'usage des méthodes artificielles de contrôle des naissances.¹³⁹ Chaque fois, un sentiment de peur transparaît dans le processus synodal lorsqu'il évoque la Conférence Internationale du Caire et la protection qu'il faut réserver à la famille africaine en soulignant la nécessité de s'en tenir aux principes éthiques.¹⁴⁰ Pour Luneau, la complexité de ce problème démographique exige une analyse approfondie tenant compte de la réalité de l'enfant à mettre au monde comme don de Dieu et fruit désiré du couple sans oublier, toutefois, que la courbe de croissance de la population peut s'inverser avec celle de l'augmentation de la production alimentaire. Il est regrettable que le Synode n'ait pas davantage porté toute l'attention requise sur ce sujet délicat. Il reste à savoir si cette attitude résulte d'un manque d'information ou de la difficulté à concilier les paramètres démographiques actuels et une vision « 'traditionnellement nataliste des problèmes de la population'. »¹⁴¹ Quoi qu'il en soit, le défi demeure. Sans doute, aurait-il été préférable

¹³⁷ Heijke, "The African Bishops' Synod of 1994," 156. À titre de rappel, la décision de tenir un Synode pour l'Afrique est communiqué en janvier 1989. L'information concernant le lieu de la session de travail n'est révélée qu'en février 1993. Entre les deux dates, beaucoup de voix en Afrique demandaient que l'Assemblée soit célébrée en plusieurs sessions.

¹³⁸ Jean Paul II, *Ecclesia in Africa*, no. 51. Ce paragraphe est spécifiquement consacré aux difficultés sociales et politiques de l'Afrique. Parlant de l'histoire chargée de souffrances, le document fait référence à la faim, à la guerre, aux tensions raciales et tribales, à l'instabilité politique et à la violation des droits de l'homme. Quant aux problèmes fondamentaux évoqués par l'Assemblée, la liste inclut la pauvreté croissante, l'urbanisation, la dette internationale, le commerce des armes, la démographie, les menaces pesant sur la famille, l'émancipation des femmes, la propagation du Sida, la survivance de l'esclavage, l'ethnocentrisme et les oppositions tribales.

¹³⁹ Heijke, "The African Bishops' Synod of 1994," 156.

¹⁴⁰ En guise d'exemples, voir Sodano, "La position du Saint-Siège avant la prochaine Conférence Internationale sur la population et le développement," 520-523 ; Thiandoum, "Second rapport du cardinal Thiandoum. Rapport de synthèse," no. 35 ; Synode des évêques, "Message final du Synode des évêques d'Afrique. Christ est vivant : Nous vivrons," no. 30 ; Synode des évêques, "Les 64 propositions," no. 50 ; Jean Paul II, *Ecclesia in Africa*, no. 84. Voir également Mulindahabi, "Évaluation éthique de l'exhortation apostolique post-synodale 'Ecclesia in Africa'," 55-57.

¹⁴¹ Luneau, *Paroles et silences du Synode africain*, 188-195. Voir aussi Mulindahabi, "Évaluation éthique de l'exhortation apostolique post-synodale 'Ecclesia in Africa'," 57.

d'affronter la problématique dans sa réalité afin de rechercher des réponses plausibles, plutôt que de rappeler simplement les principes éthiques,¹⁴² certes nécessaires et théoriquement toujours valables, mais dont l'applicabilité semble être utopique pour les décideurs du monde politique.

7.4.2.2 Au terme du premier Synode africain, quelques sujets éthiques à approfondir

Le premier sujet éthique à approfondir concerne la démographie en Afrique. Dans la section précédente, nous faisons référence à ce thème en démontrant que le Synode africain l'a envisagé dans la perspective de protection de la famille africaine. Cette approche synodale n'a pas permis d'entrer en profondeur pour analyser toutes les implications du problème. Si nous reprenons cette problématique dans ce paragraphe, ce n'est pas pour nous répéter. C'est plutôt pour la mettre en exergue en raison de son importance, souhaitant que des théologiens intéressés par la démographie s'en saisissent pour approfondir et essayer de concilier les deux thématiques, à savoir parenté responsable et développement intégral de l'homme africain.

Le deuxième défi se rapporte au Sida dont le virus a touché sévèrement la société africaine. Ce sujet est entré timidement dans le processus synodal. Absent des *Lineamenta*, il est mentionné par l'*Instrumentum Laboris* comme problème social et médical qui s'est récemment introduit dans certains milieux¹⁴³ africains. Il sera présenté comme un défi majeur lors des assises du Synode.¹⁴⁴ Dans le souci d'assurer la proximité et la consolation à ceux qui en souffrent, le message final le décrit comme une maladie faisant beaucoup de victimes et créant d'énormes tourments.¹⁴⁵ Dans ses propositions, le Synode est préoccupé par ce fléau en raison du drame et de la misère qu'il impose au continent. Tout en exhortant les chercheurs pour trouver rapidement le médicament et en recommandant l'affection de ceux qui sont en charge des malades, les pères synodaux insistent sur l'importance du mariage chrétien, de la fidélité et de la chasteté.¹⁴⁶ Pour sa part, *Ecclesia in Africa* abonde dans le même sens en soulignant qu'il est de la responsabilité de tous de lutter contre ce danger et en dénonçant les pratiques sexuelles irresponsables qui contribuent tant à la propagation de la maladie.¹⁴⁷ Bien

¹⁴² Cheza, "Le Synode... et après?," 376 ; Luneau, *Paroles et silences du Synode africain*, 217. Pour Cheza, l'approche synodale de certains « problèmes de la société donne parfois l'impression d'être trop 'idéaliste' et de relever d'une moralisation 'immédiate,' c'est-à-dire sans référence suffisante à l'observation rigoureuse des 'médiations.' » Selon Luneau, « le Message du Synode s'est contenté de donner son plein accord à la position du Saint-Siège face aux inquiétudes » relatives à la Conférence du Caire de septembre 1994 en préparation. Pour lui, la proposition 50 est restée fort prudente en appelant « tous ceux qui sont engagés dans des questions politiques et commerciales liées aux problèmes démographiques pour qu'ils se laissent guider par de bons principes éthiques. » Et d'ajouter, « il est douteux que cela suffise, d'autant qu'*Ecclesia in Africa* n'aborde qu'incidemment la question en soulignant l'urgence de 'redonner l'espoir au jeunes. [...] Que dire alors de l'éducation, de la scolarisation ou de son absence, du chômage qui touche la majorité d'une jeunesse désœuvrée, de l'urbanisation anarchique, de l'insécurité, de l'attrait irrésistible de l'émigration, autant de problèmes qui accompagnent nécessairement une démographie que nul ne maîtrise. Les Eglises n'en sont-elles pas conscientes ? Ont-elles eu peur d'aborder de front une question qui pourtant commande l'avenir du continent et le leur ? » Voir aussi les textes synodaux, Synode des évêques, "Message final du Synode des évêques d'Afrique. Christ est vivant : Nous vivrons," no. 30 ; Jean Paul II, *Ecclesia in Africa*, no. 115.

¹⁴³ Synode des évêques, *L'Eglise en Afrique et sa mission évangélisatrice. Instrumentum Laboris*, no. 118.

¹⁴⁴ Thiandoum, "Rapport introductif du cardinal," no. 26. Pour le rapporteur, le Sida est la première maladie dont il faut se protéger.

¹⁴⁵ Synode des évêques, "Message final du Synode des évêques d'Afrique. Christ est vivant : Nous vivrons," no. 38.

¹⁴⁶ Synode des évêques, "Les 64 propositions," no. 51.

¹⁴⁷ Jean Paul II, *Ecclesia in Africa*, no. 116.

sûr, ce discours du processus synodal ne pouvait seul, réguler l'ampleur du danger. Luneau affirme même que ces trois derniers textes n'ont pas eu le courage d'affronter ce terrible fléau qui continue à provoquer « de véritables hécatombes. » Pour lui, déclarer que la lutte est un devoir pour tous, recommander le réconfort aux victimes et inviter les scientifiques à se mettre au travail dans leurs laboratoires ne donnent pas de garantie suffisante. Même à la découverte du médicament, l'Afrique sera la dernière à être servie avec un prix qui ne sera pas à la portée de tous.¹⁴⁸ Sans solution concrète immédiate, nous ne pouvons que recommander de revisiter l'approche pastorale de l'Eglise pour examiner la possibilité de nouvelles stratégies réalistes à proposer.

Le troisième sujet éthique a trait au mariage, considéré dans sa double dimension coutumière et chrétienne. Diverses études ont montré que le mariage coutumier en Afrique est conclu par étapes successives. Il est à la fois personnel et communautaire, une affaire dynamique et sociale avec un caractère du sacré et insistant sur la fécondité.¹⁴⁹ Fondamentalement, ces aspects ne sont pas en contradiction avec l'enseignement de l'Eglise sur le mariage chrétien. Après un temps de préparation, de fait, le sacrement unit deux personnes. Il est célébré au sein d'une communauté chrétienne avec une ouverture à la procréation. L'idéal est l'indissolubilité même si la possibilité de la polygamie et de la séparation est prévue dans certaines circonstances au sein de la tradition africaine.¹⁵⁰ Sur ces bases communes, un dialogue fructueux peut s'établir. C'était d'ailleurs le souhait de l'épiscopat africain avant le Synode¹⁵¹ et c'est aussi la demande des pères synodaux qui

¹⁴⁸ Luneau, *Paroles et silences du Synode africain*, 217-218.

¹⁴⁹ René De Haes, "Recherches africaines sur le mariage chrétien," dans *Combat pour un Christianisme africain. Mélanges en l'honneur du Professeur Vincent Mulago*, éd. Alphonse Ngindu Mushete (Kinshasa: Faculté de Théologie Catholique de Kinshasa, 1981), 33-43 ; Bénézet Bujo, *African Christian Morality at the Age of Inculturation* (Nairobi: St Paul Publications-Africa, 1990), 108-111 ; SCEAM, "Indigéniser le rituel chrétien du mariage," dans *Les évêques d'Afrique parlent (1969-1991). Documents pour le Synode africain*, eds. Maurice Cheza, Henri Derroitte et René Luneau (Paris: Centurion, 1992), 127-131 ; SCEAM, "Mariage et vie de famille," dans *Les évêques d'Afrique parlent (1969-1991). Documents pour le Synode africain*, eds. Maurice Cheza, Henri Derroitte et René Luneau (Paris: Centurion, 1992), 131-137 ; Joseph Albert Malula, "Mariage et famille en Afrique," dans *Œuvres complètes du cardinal Malula. Textes concernant la famille. Théâtres et chants*, vol. 7, éd. Léon de Saint Moulin (Kinshasa: Facultés Catholiques de Kinshasa, 1997), 135-144 ; Bénézet Bujo, *The Ethical Dimension of Community. The African Model and the Dialogue between North and South* (Nairobi: Paulines Publications-Africa, 1998), 93-103 ; Cassien Mulindahabi, "Etude analytique du principe de continuité dans les deux récents Synodes pour l'Afrique. Vers une éthique de reconstruction du tissu social africain" (Unpublished Advanced Master's Thesis, Faculté de Théologie, K.U.Leuven, 2011), 22-23. Voir aussi Joseph Albert Malula, "Mariage et famille en Afrique. Intervention du cardinal Malula au Congrès de Yaoundé," *DC LXXXI*, no. 1880 (1984): 870-874.

¹⁵⁰ De Haes, "Recherches africaines sur le mariage chrétien," 34 ; Bujo, *African Christian Morality*, 111-114 ; Bujo, *The Ethical Dimension of Community*, 108-114 ; Bénézet Bujo, *Foundations of an African Ethic. Beyond the Universal Claims of Western Morality* (New York, NY: Crossroad, 2001), 38, 133-134 ; Mulindahabi, "Vers une éthique de reconstruction du tissu social africain," 23. Les recherches du professeur Bujo démontrent le côté positif et les faiblesses de la polygamie en Afrique. Parfois c'est la première femme qui suggère à son mari d'épouser une autre pour agrandir la famille. Elle participe dans le choix et même propose la candidate. Malheureusement, la polygamie actuelle semble ignorer la première femme. Dans son livre « *The Ethical Dimension of Community* », l'auteur explique les raisons traditionnelles justifiant la polygamie à savoir la stérilité, la recherche du garçon héritier et les problèmes liés au domaine socio-économique. En ce qui concerne sa fonction, il note la stabilité du mariage, l'amélioration de la condition féminine et l'alliance avec d'autres familles ou avec d'autres clans.

¹⁵¹ SCEAM, "Indigéniser le rituel chrétien du mariage," 128-129 ; Synode des évêques, "Vœux pour l'inculturation du mariage. Rapport de carrefour au Synode romain, Octobre 1980," dans *Les évêques d'Afrique parlent (1969-1991). Documents pour le Synode africain*, eds. Maurice Cheza, Henri Derroitte et René Luneau

suggèrent de revoir la discipline canonique¹⁵² en cette matière. Pour un sujet aussi important qui engage la vie de nombreux africains et au-delà d'interventions fortes et significatives au cours des deux premières semaines du Synode, il est frustrant et regrettable que le message final et les propositions ne l'évoquent qu'en termes généraux¹⁵³ laissant ainsi la porte ouverte à l'*Ecclesia in Africa* pour le renvoyer au travail des Commissions d'études à mettre en place.¹⁵⁴ À l'examen des prises de position des évêques africains avant le message final du Synode, et selon le point de vue de Luneau, l'honneur leur revient d'avoir clairement et honnêtement posé « la difficile question de la pastorale du mariage. »¹⁵⁵ À la surprise de tous, les textes officiels du Synode n'offrent aucune réponse tant attendue. Le long débat de plusieurs années, semble aboutir à une étape de stagnation, voire de régression. « Beaucoup espéraient que le Synode entrouvrirait une porte hermétiquement close » pour alléger le fardeau de tant d'africains exclus des sacrements en raison de leurs situations matrimoniales et cela n'a pas été le cas.¹⁵⁶ Cependant, ce n'est pas l'heure du pessimisme et les théologiens africains peuvent poursuivre la tâche. Dans un premier temps, la théologie du mariage est à repenser avant même d'envisager la création des Commissions fonctionnelles à dimension continentale, étape qui viendra peut-être au moment opportun. Cette théologie devra tenir compte de la conception africaine du mariage traditionnel et de l'enseignement chrétien dans la perspective d'une Eglise famille de Dieu.¹⁵⁷ À ce prix dépendra un débat nécessaire et

(Paris: Centurion, 1992), 157 ; Malula, "Mariage et famille en Afrique," 139. Voir aussi Mulindahabi, "Vers une éthique de reconstruction du tissu social africain," 24-26.

¹⁵² Thiandoum, "Rapport introductif du cardinal," no. 17 ; Raphael S Mwana'a Nzeki Ndingi, "Reconnaître le mariage traditionnel," dans *Le Synode africain. Histoires et textes*, éd. Maurice Cheza (Paris: Karthala, 1996), 126-128 ; Thiandoum, "Second rapport du cardinal Thiandoum. Rapport de synthèse," no. 21. Voir aussi Mulindahabi, "Vers une éthique de reconstruction du tissu social africain," 24-26. À côté de Thiandoum et Ndingi, une dizaine d'autres pères synodaux ont abondé dans le même sens en faveur de l'adaptation de cette législation. Le rapport introductif est plus expressif quand il insiste en ces termes, « nous avons besoin de prendre en plus grande considération nos diverses lois coutumières matrimoniales, nous efforçant de les harmoniser avec les lois de l'Eglise sur le mariage. » Certes, il faut noter l'ambiguïté des documents préparatoires à ce sujet. Alors que la question est quasi absente dans les *Lineamenta*, le paragraphe 68 de l'*Instrumentum Laboris* est d'avis que beaucoup de chrétiens en Afrique sont exclus des sacrements en raison de leur situation matrimoniale irrégulière du point de vue canonique.

¹⁵³ Synode des évêques, "Message final du Synode des évêques d'Afrique. Christ est vivant : Nous vivrons," no. 19 ; Synode des évêques, "Les 64 propositions," no. 35. Dans le message, le mariage est mentionné en quatrième position parmi les domaines d'inculturation qui sont « la vénération des ancêtres, la santé, la maladie et la guérison avec nos moyens traditionnels, le mariage, le veuvage et d'autres domaines encore. » La proposition 35 est libellée dans ces termes, « nous répétons avec force l'origine divine de l'enseignement de l'Eglise sur l'unité et l'indissolubilité du mariage [...]. Se pose, donc, le problème de tant de catholiques [...] exclus des sacrements pour avoir contracté mariage selon des coutumes que l'Eglise ne reconnaît pas. En déclarant ouvertement la monogamie comme enseignement chrétien, et donc en refusant la polygamie, le synode exhorte vivement à traiter avec respect, justice et compassion tous ceux qui sont engagés dans des unions polygames. » L'Assemblée « recommande que les conférences épiscopales créent, sur le mariage en Afrique, des commissions qui incluent des couples mariés. » Cette formulation est très étonnante en comparaison avec celle de l'étape des interventions des deux premières semaines du Synode.

¹⁵⁴ Jean Paul II, *Ecclesia in Africa*, no. 64. Le document souligne qu'« il faut demeurer fidèle à l'enseignement de l'Eglise » et il souhaite la création « des commissions d'études, notamment pour ce qui est du mariage, de la vénération des ancêtres et du monde des esprits. »

¹⁵⁵ Luneau, *Paroles et silences du Synode africain*, 72. Voir aussi Mulindahabi, "Vers une éthique de reconstruction du tissu social africain," 26-27.

¹⁵⁶ Luneau, *Paroles et silences du Synode africain*, 70-71 ; Mulindahabi, "Vers une éthique de reconstruction du tissu social africain," 27.

¹⁵⁷ Jean Paul II, *Ecclesia in Africa*, no. 63. Le document encourage l'élaboration d'une théologie de l'Eglise famille. Voir aussi Mulindahabi, "Vers une éthique de reconstruction du tissu social africain," 27-28.

solide qui pourra aboutir à l'harmonisation des lois coutumières matrimoniales de l'Afrique avec celles de l'Eglise, ce que réclamait le rapporteur général du Synode au paragraphe 17 de son rapport introductif.

Autre sujet qui mérite d'être approfondi est le problème de la santé, quatrième défi. Dès 1984, le SCEAM considère cette question prioritaire dans les défis sociaux de l'Afrique en amont même des questions relatives à la famille et à la sécurité de l'emploi.¹⁵⁸ Au Synode, les pères l'abordent parfois en l'associant à la thématique de la guérison. Dans son introduction comme dans sa synthèse, le rapporteur général invite l'Assemblée à un discernement. Il se réfère à « une récente accentuation sur la 'guérison par la foi' et la prolifération des 'ministères de guérison' » avant de suggérer « l'institution du ministère de la 'pastorale des malades' ». ¹⁵⁹ Dans la même ligne, Mgr Nestor Ngoy propose un « ministère de guérison et de la libération de mauvais esprits » qui serait associé au sacrement des malades et au ministère de l'exorciste pour alléger la souffrance de tant de personnes en Afrique qui sont sous l'emprise de la sorcellerie, de la magie et des esprits maléfiques.¹⁶⁰ Mais c'est surtout Medardo Mazombwe qui souligne le mieux le caractère éthique de la question avant d'exhorter ses collègues à ne pas la laisser de côté. Selon ses propres termes, « le problème de la santé n'est pas seulement économique. C'est fondamentalement un thème éthique » du moment où il touche les familles, la survie des pauvres, les liens communautaires et la sécurité de l'avenir.¹⁶¹ À toutes ces suggestions, les textes officiels répondent en termes de sympathie et de mise en place d'organes d'études,¹⁶² ignorant le ministère de guérison précédemment évoqué et réclamé. Peut-être, les rédacteurs ne connaissent pas l'état de la théologie de guérison qui se développe en Afrique ou alors, ils ne l'estiment ni sérieuse ni mûre. Il revient donc aux théologiens africains de l'approfondir pour être acceptée et reconnue. Nous restons optimistes sur l'esprit d'ouverture de l'Eglise famille de Dieu, soucieuse d'un dialogue visant le bien-être de ses enfants qui aspirent à une vie en plénitude.

¹⁵⁸ SCEAM, "L'Eglise et la promotion humaine en Afrique aujourd'hui," dans *Les évêques d'Afrique parlent (1969-1991). Documents pour le Synode africain*, éd. Maurice Cheza, Henri Derroitte et René Luneau (Paris: Centurion, 1992), 293-294.

¹⁵⁹ Thiandoum, "Rapport introductif du cardinal," no. 17 ; Thiandoum, "Second rapport du cardinal Thiandoum. Rapport de synthèse," no. 35.

¹⁶⁰ Nestor Ngoy, "Sectes, exorcisme, sorcellerie," dans *Le Synode africain. Histoires et textes*, éd. Maurice Cheza (Paris: Karthala, 1996), 106-107.

¹⁶¹ Medardo Joseph Mazombwe, "Conséquences humaines de la dette extérieure," dans *Le Synode africain. Histoires et textes*, éd. Maurice Cheza (Paris: Karthala, 1996), 143.

¹⁶² Synode des évêques, "Message final du Synode des évêques d'Afrique. Christ est vivant : Nous vivrons," no. 38-39 ; Synode des évêques, "Les 64 propositions," no. 37, 50 ; Jean Paul II, *Ecclesia in Africa*, no. 64. Voir aussi Mulindahabi, "Vers une éthique de reconstruction du tissu social africain," 17-18. L'idée du message final pour ceux qui souffrent est que les pères synodaux expriment la compassion et implorent le Père des miséricordes et des consolations. Ils remercient aussi ceux qui sont à leur service. Selon la proposition 37, la conviction africaine selon laquelle « les bons esprits portent bonheur tandis que les mauvais causent du malheur [...] est à l'origine de la sorcellerie. Pour nos sociétés, elle constitue un danger permanent pour la paix et l'harmonie. » Pour cette raison, il faut constituer un groupe de recherche dans ce domaine. La proposition 50 suggère « la promotion du souci pastoral des problèmes de santé comme partie intégrante de l'œuvre de salut de l'humanité. » *Ecclesia in Africa* conclut le processus en souhaitant la création des Commissions d'études en la matière.

7.4.2.3 En marge du Synode, quelques sujets importants non esquissés

Il est vrai, le Synode africain a abordé plusieurs thématiques pertinentes dont l'annonce de l'Evangile, l'Eglise famille de Dieu, les petites communautés ecclésiales, l'inculturation, la formation, la dignité de la femme, la promotion humaine, le dialogue, l'engagement pour la justice et la paix, la communication, le témoignage chrétien et d'autres sujets relatifs au continent. Cependant, nombreux sujets aussi importants n'y ont pas figuré. Nous citerons trois exemples pour éclaircir ce point.

En premier, nous notons l'absence du projet d'une formation mixte dans certains domaines comme la théologie. Il est juste, le Synode a largement parlé de l'importance de la formation à la foi des membres de l'Eglise à tous les niveaux pour la crédibilité de leur témoignage.¹⁶³ Mais en sus de cette affirmation générale, il aurait été intéressant de présenter le projet global d'un « cours théologique de base commun » pour les laïcs, les religieux et les futurs prêtres les préparant ensemble aux ministères.¹⁶⁴ Ce choix aurait permis de concrétiser le thème de la dignité de la femme et d'étudier les modalités de mise en service des divers talents, à disposition de l'Eglise. Il n'est peut-être pas suffisant d'affirmer qu'« il est opportun que les femmes, ayant reçu une formation adéquate, prennent part, aux niveaux appropriés, à l'activité apostolique de l'Eglise. »¹⁶⁵ Faut-il encore prévoir et planifier cette formation par un engagement concret. Une préparation théologique qui inclut les femmes et la prévision d'un corps enseignant dans les séminaires comme dans les instituts théologiques supérieurs dont elles font partie¹⁶⁶ seraient des démarches et un bon départ à saluer. Tout en se réjouissant des efforts et des initiatives entrepris par certains pays africains, il nous faut constater que le chemin est encore long pour d'autres régions dans lesquelles la théologie reste un domaine réservé au clergé et aux futurs prêtres.

Le deuxième exemple est un grave problème sociétal, celui de l'immigration. Selon l'observation de certains théologiens, nombreux africains espèrent mieux vivre, hors de leurs pays. Mais en réalité, il ne s'agit que d'une illusion puisque beaucoup de femmes finissent par se retrouver dans la prostitution et dans l'esclavage sexuel. De même, l'exode des intellectuels représente « un notable appauvrissement de cerveaux » pour le continent. Arrivés en Europe et en Amérique du Nord, ils vivent dans des conditions dures et humiliantes en raison des politiques d'immigration qui ne sont pas du tout favorables.¹⁶⁷ Bien que les dangers et les menaces soient bien repérés, il n'y a pas de bonne réponse ni pour les émigrés ni pour les pays d'accueil. L'interpellation des théologiens, même si elle est formulée vers la fin du Synode, demeure pertinente. Elle invite les évêques africains à porter ces tragédies à la connaissance de leurs compatriotes pour réduire les illusions et elle demande de concevoir une pastorale spécialisée pour ceux qui vivent déjà cette situation précaire, loin de leurs pays.¹⁶⁸ Même en l'absence de ce diagnostic, par ailleurs, le Synode devait connaître les difficultés supportées par les ressortissants africains, obligés de quitter leurs pays. En effet, l'Assemblée s'exprime

¹⁶³ Jean Paul II, *Ecclesia in Africa*, no. 53-54, 75-76.

¹⁶⁴ Engelbert Mveng et Al., "Propos de théologiens africains," dans *Le Synode africain. Histoires et textes*, éd. Maurice Cheza (Paris: Karthala, 1996), 389.

¹⁶⁵ Jean Paul II, *Ecclesia in Africa*, no. 121.

¹⁶⁶ Mveng et Al., "Propos de théologiens africains," 389-390.

¹⁶⁷ Ibid., 387-388.

¹⁶⁸ Ibid., 388.

bien sur les réfugiés et les personnes déplacées même si elle ne démontre pas la faisabilité d'une pastorale pour ces catégories. Il faut apprécier sa recommandation et son appel car c'est une reconnaissance de ces personnes, mais cela ne suffit pas ni pour arrêter les causes à l'origine de leurs situations, ni pour l'organisation d'une pastorale spécialisée en leur faveur.¹⁶⁹ S'il faut ajouter d'autres africains qui décident de quitter leurs pays à la recherche des pâturages verts, sans être nécessairement des réfugiés, cela ne fait que compliquer la situation. Or, le Synode a préféré garder le silence sur un tel sujet d'ordre pastoral, aussi préoccupant de tous ces émigrés. Les textes officiels paraissent moins inventifs à ce propos. Au dernier chapitre de l'Exhortation post-synodale,¹⁷⁰ d'aucuns auraient aimé une ouverture pour penser à la stratégie pastorale qui englobe ce secteur.

Enfin, un dernier point essentiellement d'ordre interne, concerne le cadre du dialogue ou d'une collaboration entre les évêques et les théologiens. Il est indiscutable, le Synode a réaffirmé et reconnu la fonction et la mission des théologiens. Leur incontournable contribution est soulignée, en particulier, au niveau de l'inculturation et de l'élaboration d'une théologie de l'Eglise famille.¹⁷¹ Il s'agit là de l'affirmation de la complémentarité de leur ministère et de celui des évêques au service de l'Eglise. C'est d'ailleurs ce qu'avait laissé entendre le cardinal Malula, quelques années auparavant, lorsqu'il estimait que les évêques sentent « le besoin d'avoir des théologiens sérieux, prudents, [...] » qui les « aident vraiment à mieux connaître » ce qu'ils ont « à enseigner. » Par là, il confirmait qu'il y avait de bonnes relations et « un dialogue réel » entre les deux groupes.¹⁷² Hélas, malgré ce qui est attesté, la réalité semble indiquer le contraire si nous tenons compte du déroulement du processus synodal. La collaboration n'a pas toujours été expérimentée et certains théologiens s'en sont sentis écartés. Mais, sur ce point, nous continuons à espérer que le dialogue et la communion sans exclusion puissent prévaloir dans l'Eglise africaine conçue sous le modèle de la famille,¹⁷³ surtout que l'organisation et le contrôle du Synode ne dépendaient pas complètement de l'épiscopat africain. Sans minimiser l'existence et la contribution du

¹⁶⁹ Synode des évêques, "Message final du Synode des évêques d'Afrique. Christ est vivant : Nous vivrons," no. 37 ; Synode des évêques, "Les 64 propositions," no. 53 ; Jean Paul II, *Ecclesia in Africa*, no. 119. Cet appel ne suffit pas. Dans la proposition 53 alinéas a et b, « le synode demande aux Eglises locales : d'offrir l'assistance matérielle [...] et] de donner priorité à la pastorale des réfugiés et des personnes déplacées, en confiant ce ministère à des prêtres et des religieux qui parlent leur langue et connaissent leur culture. » *Ecclesia in Africa* « lance un appel pressant pour qu'ils reçoivent aide matérielle et soutien pastoral partout où ils se trouvent, en Afrique ou dans d'autres continents. » Comment serait-il possible, en effet, de trouver des prêtres qui parlent la langue de chacun de tant de groupes de réfugiés dispersés dans le monde ? Ne valait-il pas mieux, peut-être, parler de la pastorale d'intégration ?

¹⁷⁰ Jean Paul II, *Ecclesia in Africa*, no. 128-135. Cette partie du document parle de l'ouverture de l'Eglise pour la mission et, de façon particulière, de la solidarité pastorale organique qui était même l'objet principal de la convocation du Synode.

¹⁷¹ Jean-Guy Rakotondravahatra, "Fonction des théologiens," dans *Le Synode africain. Histoires et textes*, éd. Maurice Cheza (Paris: Karthala, 1996), 157 ; Synode des évêques, "Message final du Synode des évêques d'Afrique. Christ est vivant : Nous vivrons," no. 56 ; Synode des évêques, "Les 64 propositions," no. 8 ; Jean Paul II, *Ecclesia in Africa*, no. 63. Voir aussi Ela, "Rencontrer Dieu sur les chemins de notre histoire," 13.

¹⁷² Joseph Albert Malula, "L'Eglise a besoin des laïcs qui restent laïcs," dans *Œuvres complètes du cardinal Malula. Textes concernant le laïcat et la société*, vol. 6, éd. Léon de Saint Moulin (Kinshasa: Facultés Catholiques de Kinshasa, 1997), 52-53. Voir également René Luneau, "Pour le cardinal Malula, l'Eglise a besoin de laïcs qui restent laïcs," *L'Actualité Religieuse dans le Monde*, no. 34 (1986): 34 ; Jean Mpisi, *Le cardinal Malula et Jean Paul II. Dialogue difficile entre l'Eglise 'africaine' et le Saint-Siège* (Paris: L'Harmattan, 2005), 447.

¹⁷³ Mveng et Al., "Propos de théologiens africains," 391 ; Ela, "Rencontrer Dieu sur les chemins de notre histoire," 7-8, 12-13.

COMITHEOL et de l'AOTA,¹⁷⁴ nous estimons qu'un cadre de dialogue bien structuré fait défaut entre les théologiens et les évêques à partir de la base. Et le Synode n'a pas eu le moindre souci d'indiquer les orientations dans ce sens.¹⁷⁵ S'il faut faire fructifier ce ministère des théologiens combien important pour l'Eglise, ce cadre s'avère nécessaire. Du niveau diocésain au plan continental, il permettrait des échanges et des recherches de solutions communes pour tant de défis que l'Eglise famille de Dieu rencontre en Afrique.¹⁷⁶ À ce prix dépendra la mise en valeur des talents de tous ses membres et la confiance mutuelle qui seront bénéfiques à toute la communauté chrétienne.

7.5 DES IMPLICATIONS ET VALEURS ÉTHIQUES D'UNE ÉGLISE FAMILLE DE DIEU

Dans la section des considérations internes d'ordre général, nous notions le concept d'Eglise famille de Dieu comme acquis principal du premier Synode africain. Ce modèle « opportun pour une ecclésiologie qui part 'd'en bas' »¹⁷⁷ retenu pour l'évangélisation de l'Afrique implique les valeurs éthiques, mises en évidence et matérialisées par « l'attention à l'autre, la solidarité, la chaleur des relations, l'accueil, le dialogue et la confiance. »¹⁷⁸ La dernière partie de ce chapitre se propose de les explorer en les regroupant en trois volets.

7.5.1 ÉGLISE FAMILLE DE DIEU ET L'ÉTHIQUE DE LA SOLIDARITÉ

La tradition africaine reconnaît la solidarité comme une valeur fondamentale. L'individu est un être social toujours en relation au sein d'une communauté,¹⁷⁹ ce qui va de pair avec la solidarité.¹⁸⁰ Cependant, l'expérience quotidienne montre que ce trésor culturel est remis en cause par les violences et les divisions qui ne cessent de se développer. Le règne de la justice et de l'entraide est loin d'être une réalité. À côté de la barbarie et de la violence qui s'intensifient, le respect de la personne humaine et son droit sacré à la vie et à l'honneur sont de plus en plus bafoués. Ces droits fondamentaux ont tendance à être balayés par les crimes effrayants nourris par les guerres fratricides. Au lieu des bonnes mœurs, l'égoïsme des uns et la misère des autres sont entretenus et se cachent derrière une idéologie au visage humanitaire qui fait semblant de vouloir résoudre la crise économique et sociopolitique dans

¹⁷⁴ Au chapitre six dans la section des initiatives en faveur du projet conciliaire africain, nous avons souligné le rôle joué par ces deux organes dans l'élaboration des documents qui ont été chaque fois soumis au SCEAM.

¹⁷⁵ Jean Paul II, *Ecclesia in Africa*, no. 65. À ce paragraphe qui précise que le dialogue se pratiquera au sein de l'Eglise famille à tous les niveaux, les théologiens ne sont pas mentionnés. Ce dialogue est prévu entre les évêques, les Conférences épiscopales ou Assemblée de la hiérarchie et le Siège apostolique, entre les Conférences ou Assemblées épiscopales des différents pays du même continent et celles des autres continents. Dans chaque Eglise particulière, ce dialogue est à promouvoir entre l'évêque, le presbyterium, les consacrées, les agents pastoraux et les fidèles laïcs. Il est aussi à encourager entre les fidèles des différents rites au sein de la même Eglise.

¹⁷⁶ Mveng et Al., "Propos de théologiens africains," 391.

¹⁷⁷ Roger Mawuto Afan, "Valeurs éthiques impliquées dans le concept d'Eglise famille," *RUCAO*, no. 20 (2004): 123. L'auteur met en comparaison deux réalités. Si le concept d'Eglise famille est pris dans le sens d'une ecclésiologie qui part d'en bas, « le concept sans doute plus théologique de 'communion' » sert pour décrire une « ecclésiologie qui part d'en haut. »

¹⁷⁸ Jean Paul II, *Ecclesia in Africa*, no. 63. Voir aussi Synode des évêques, "Les 64 propositions," no. 8.

¹⁷⁹ Agbonkhianmeghe E Orobator, *The Church as Family. African Ecclesiology in Its Social Context* (Nairobi: Paulines Publications-Africa, 2000), 154-155. Voir aussi John Mbiti, *African Religions and Philosophy* (London: Heinemann, ⁸1979), 106-109.

¹⁸⁰ Orobator, *The Church as Family*, 156.

laquelle s'enfoncent les populations.¹⁸¹ Dans de telles circonstances, plusieurs questions se posent pour savoir ce qu'est devenue la solidarité africaine. A-t-elle disparu ? Existe-t-elle encore dans l'esprit africain ? Est-elle encore pertinente dans la société actuelle ? Voilà un domaine dans lequel l'Eglise famille de Dieu doit intervenir pour dénouer le nœud du problème.

Dans sa mission évangélisatrice, l'Eglise préconise et s'engage pour l'instauration d'un climat de solidarité et de justice sociale, en prônant l'amour du prochain et en luttant contre les égoïsmes et les malversations multiples, dévastateurs de l'esprit humain.¹⁸² En Afrique, ce rôle est un grand défi pour l'Eglise famille de Dieu qui doit puiser les énergies dans la culture et qui se conçoit comme une communauté d'une famille élargie où tous les membres vivent en harmonie dans un esprit de partage. Il est heureux que cette réalité soit confirmée par *Ecclesia in Africa* qui, en reconnaissant les valeurs positives de la tradition, stipule que « les cultures africaines ont un sens aigu de la solidarité et de la vie communautaire. »¹⁸³ Pour Grasso, ce sens aigu « indique à l'Eglise un chemin et une vie réellement et intimement solidaires avec l'histoire des peuples parmi lesquels elle annonce et commence à réaliser le Royaume de Dieu. »¹⁸⁴ Ainsi, soutenue par le Synode, l'Eglise en Afrique est confortée à poursuivre sa mission et à s'impliquer davantage dans la protection du « précieux héritage culturel, » menacé par le danger et « la tentation de l'individualisme, si étrange » aux meilleures traditions du continent.¹⁸⁵ Bien que sollicitée sans cesse à s'égarer dans des voies mauvaises d'égoïsme, l'âme de la tradition solidaire reste présente, tout en sachant qu'il faut veiller en permanence sur sa redynamisation.

La tradition africaine insiste sur les liens de la famille élargie qui peuvent franchir les frontières des pays. Ce fait corrobore l'idée selon laquelle « la solidarité n'est pas seulement interafricaine. » Elle est aussi « dans sa visée même universelle et universalisable, de telle manière qu'elle peut servir de modèle pour l'Eglise dans sa catholicité. »¹⁸⁶ Cet aspect transparaît aussi dans *Ecclesia in Africa* qui note que « l'amour rédempteur de Dieu embrasse toute l'humanité [...] et que] l'Afrique était présente durant la Passion du Christ en la personne de Simon de Cyrène » contraint à l'aider pour porter la croix¹⁸⁷ en signe de solidarité. Pour Orobator qui se base sur les données scripturaires, la solidarité agit comme un principe actif puisant son origine dans les mystères de la Création et de l'Incarnation.¹⁸⁸ Ainsi, en devenant chrétien, l'africain entre dans une nouvelle famille où il se reconnaît comme héritier « de la

¹⁸¹ Afan, "Valeurs éthiques impliquées dans le concept d'Eglise famille," 124.

¹⁸² Ibid.: 124-125.

¹⁸³ Jean Paul II, *Ecclesia in Africa*, no. 43. Le document ajoute qu'« on ne conçoit pas en Afrique une fête sans partage avec tout le village. De fait, la vie communautaire dans les sociétés africaines est une expression de la famille élargie. »

¹⁸⁴ Emilio Grasso, *Dialogue avec l'Afrique. Essais théologiques sur l'actualité* (Yaoundé: Presses Universitaires d'Afrique, 1997), 21-22.

¹⁸⁵ Jean Paul II, *Ecclesia in Africa*, no. 43.

¹⁸⁶ Afan, "Valeurs éthiques impliquées dans le concept d'Eglise famille," 125. Voir aussi Bujo, *The Ethical Dimension of Community*, 17, 36, 189. Bujo insiste sur la solidarité communautaire dans la vénération des ancêtres, dans la tradition de la palabre africaine et dans la lutte contre le Sida. Mais de façon générale, il montre que la solidarité est une valeur qui traverse tous les domaines de la vie de l'africain, un être relationnel qui se comprend mieux au sein d'une communauté.

¹⁸⁷ Jean Paul II, *Ecclesia in Africa*, no. 27.

¹⁸⁸ Orobator, *The Church as Family*, 157-161.

solidarité universelle. »¹⁸⁹ Rendre témoignage au Christ au sein de l'Eglise famille de Dieu, signifie qu'il doit toujours faire grandir en lui la conscience de l'interdépendance entre les individus et les nations et rester disponible pour mettre en valeur cette vertu dont le fruit précieux est la paix pour tous. Dès lors, l'Eglise famille de Dieu a pour tâche la promotion de ce patrimoine en allant au-delà des frontières du continent pour viser et « prendre les dimensions spécifiquement chrétiennes de la gratuité totale, du pardon et de la réconciliation ». »¹⁹⁰ Dès lors, l'Eglise en Afrique s'oriente vers la redécouverte et la redynamisation de la solidarité, imbriquée à la justice sociale, à la paix et à la réconciliation entre les individus et les nations. C'est une ouverture à la confiance, base de l'hospitalité.

7.5.2 ÉGLISE FAMILLE DE DIEU ET L'ÉTHIQUE DE L'HOSPITALITÉ

L'hospitalité est une caractéristique fondamentale de la famille traditionnelle africaine. Cette valeur est associée étroitement à l'accueil, à la chaleur des relations, à la confiance et à l'attention à l'autre, qu'*Ecclesia in Africa* souligne dans son 63^{ème} paragraphe. Accueillir l'autre, c'est l'admettre au sein d'une entité qui lui offre l'hospitalité. Dans la tradition africaine, chaque personne qui vient frapper à la porte est toujours la bienvenue. C'est un devoir de la faire entrer dans la maison et de l'héberger sans se poser la question de la durée de son séjour. En raison de la distanciation et de la méfiance qui régissent de plus en plus notre quotidien, cette culture tend à se désagréger et on pourrait même croire à son incompatibilité avec « les exigences de la vie communautaire moderne. »¹⁹¹ Dans ces conditions, l'Eglise famille de Dieu est interpellée pour la redynamiser. Saura-t-elle mesurer toutes les dimensions de sa tâche pour accompagner la société vers une dynamique solidaire et fraternelle ? Une tâche importante consiste à concevoir de nouvelles stratégies et modalités d'accueil.

Se basant sur le principe de la famille élargie africaine¹⁹² et à partir de l'enseignement biblique énonçant que tout homme est créé à l'image de Dieu (Gn 1, 27), nous pouvons en déduire que l'humanité toute entière forme une seule et unique famille. Dès lors, celui que nous appelons « étranger » change de statut, cessant d'être un intrus, pour devenir membre de notre famille. L'accueillir n'est plus seulement une exigence du savoir-vivre, mais plutôt une manière de renouveler et de renforcer nos liens familiaux sans limites. Une telle reconnaissance de ces liens nous guide vers la gratuité de l'hospitalité. Celle-ci exige d'aller au-delà de la notion de l'invité pour inclure aussi l'accueil du visiteur inattendu qui arrive sans prévenir. Autrement dit, la notion d'accueil de ce visiteur surpasse celle de l'invité. Toutefois, il faut admettre qu'il s'agit d'une convention délicate et difficile à contrôler, à maîtriser ou à enfermer dans des règles bien précises avec tous les risques et les ennuis que cela peut comporter. Elle continue de se reposer sur le principe de la visitation qui accepte cette figure imprévue et inquiétante en raison de son étrangeté et de son éventuelle dangerosité.¹⁹³ C'est ce que Bimwenyi-Kweshi souligne aussi, comme nous l'évoquions au

¹⁸⁹ Afan, "Valeurs éthiques impliquées dans le concept d'Eglise famille," 125.

¹⁹⁰ Jean Paul II, *Ecclesia in Africa*, no. 138-139.

¹⁹¹ Afan, "Valeurs éthiques impliquées dans le concept d'Eglise famille," 127-128.

¹⁹² Mbiti, *African Religions and Philosophy*, 106-107.

¹⁹³ Afan, "Valeurs éthiques impliquées dans le concept d'Eglise famille," 127-129. Le visiteur peut être victime de sa différence et risquer d'être rejeté en raison de la peur. Parfois, il peut être un « bouc émissaire des fantasmes collectifs tels que vols, pillages, rapt d'enfants, sorcellerie maléfiques... » Celui qui offre

3^{ème} chapitre au niveau de l'éthique à caractère sapientiel, lorsqu'il fait remarquer que celui qui vient d'ailleurs représente, à la fois, une menace et une chance. Il est non seulement l'épiphanie de l'inconnu dont on ignore les intentions et qui impose une responsabilité supplémentaire, mais aussi il est susceptible de renforcer les relations d'amitié et de paix.¹⁹⁴ Ce patrimoine culturel permet de partager la joie d'être membres d'une même famille malgré les obligations et les responsabilités qui reviennent à celui qui accueille.

Dans les dispositions à privilégier, il est heureux que l'Eglise famille de Dieu en Afrique ait particulièrement retenu l'accueil, l'attention réservée à l'autre, la chaleur des relations et la confiance. Ce sont des éléments de base qui serviront à redynamiser la culture de l'hospitalité. Elle se place donc sur la bonne piste de recherche des nouvelles stratégies et modalités d'accueil au sein de la société moderne puisqu'il est question d'inventer les nouvelles conditions de rencontre et d'écoute, en prévision des mécanismes de l'intégration du nouveau venu sans discrimination. Cela exige de déterminer les bases communes d'accueil qui rassurent, à la fois, les hôtes et les visiteurs. Alors qu'il faut trouver les voies servant à réduire la peur et les inquiétudes qui engendrent l'esprit de rejet pour les uns, il est aussi indispensable de mettre en place les structures qui facilitent l'adaptation et l'insertion des autres dans le nouveau milieu.¹⁹⁵ Sans doute, l'éthique de l'hospitalité est associée à celle du dialogue car la rencontre des personnes implique l'échange des idées pour renforcer les relations.

7.5.3 ÉGLISE FAMILLE DE DIEU ET L'ÉTHIQUE DU DIALOGUE

En Afrique, le dialogue fait partie intégrante de la vie quotidienne. Cet aspect a été souligné au 5^{ème} chapitre en traitant la tradition de la palabre. Celle-ci, reconnue comme une institution traditionnelle, vise l'harmonie et la cohésion sociales, promouvant ainsi l'avènement de la paix et de l'unité au sein d'une communauté ou d'une famille. Dans le respect du statut social de chacun, le dialogue, dans les palabres, suit un déroulement et une structure ordonnés qui permettent d'atteindre la finalité. Nous avons déjà abordé ces points ainsi que la dimension culturelle qui, de plus en plus, tend à régresser dans la société africaine actuelle. Que faire alors pour retrouver le sens et la pertinence de ce dialogue si constructif pour l'unité et l'harmonie ? Y a-t-il des possibilités qui s'offrent à la société ?

Ecclesia in Africa insiste sur l'attitude de dialogue comme « mode d'être du chrétien à l'intérieur de sa communauté comme avec les autres croyants, et les hommes et les femmes de bonne volonté. »¹⁹⁶ Cette précision implique et sous-entend la nécessité de sortir de son cercle relationnel habituel pour s'ouvrir à son environnement élargi. C'est le prix et la garantie du témoignage chrétien qui promeut la justice, la paix et le respect mutuel.¹⁹⁷ Il s'ensuit que

l'hospitalité est inquiet du fait qu'il est responsable des torts qui peuvent être causés à la communauté par son visiteur.

¹⁹⁴ Oscar Bimwenyi-Kweshi, *Le discours théologique négro-africain. Problème des fondements* (Paris: Présence Africaine, 1981), 37-44.

¹⁹⁵ Il n'est pas rare de penser que ce sont ces préalables qui ont fait défaut à la rencontre des premiers missionnaires avec la société africaine, ce qui a parfois provoqué l'esprit de méfiance et de rejet pour les nouveaux venus assimilés aux étrangers ayant une visée dominatrice.

¹⁹⁶ Jean Paul II, *Ecclesia in Africa*, no. 65. Voir aussi Synode des évêques, "Les 64 propositions," no. 38.

¹⁹⁷ Jean Paul II, *Ecclesia in Africa*, no. 65-67. Dans ces paragraphes, le document indique les principes généraux à suivre pour un dialogue fructueux avec d'autres chrétiens, avec les musulmans et les adeptes de la Religion traditionnelle africaine.

l'unité et la charité qui commencent dans les familles et les petites communautés vivantes peuvent s'étendre jusqu'aux extrémités de la terre. L'éthique du dialogue devient un outil indispensable pour la résolution des conflits, pour rétablir la cohésion sociale et la paix entre les individus, les familles, les nations et l'humanité toute entière. En facilitant l'échange des diverses cultures, elle sert à l'Eglise dans sa mission de rapprochement des peuples, « aidant chacun d'eux à assumer, dans la foi, les valeurs authentiques des autres. »¹⁹⁸ Accepter le principe de l'éthique du dialogue franc, c'est l'ouverture à une société plus juste, unie et réconciliée.

CONCLUSION SYNTHÉTIQUE

L'objectif de ce chapitre était de redécouvrir l'éthique d'une Eglise famille de Dieu dans le premier Synode pour l'Afrique. La démarche méthodologique fut d'explorer les étapes de cet événement historique à partir des organes de préparation et de relire ses principaux textes en les évaluant, afin de mesurer ses forces et ses faiblesses. Parmi les acquis du processus synodal, nous avons noté l'émergence de l'idée-force de l'Eglise famille de Dieu et l'affirmation de l'inculturation comme paramètre incontournable dans la nouvelle évangélisation de l'Afrique. Ce double choix sous-entend la reconnaissance du patrimoine culturel africain. Simultanément, l'investigation a révélé des thèmes méritant approfondissement, tels la démographie, le Sida, le mariage et de façon générale la santé en rapport avec la guérison. Leur évocation lors du Synode n'a pas suffi pour des conclusions orientant vers une pastorale pratique ou pour une amélioration substantielle des conditions de vie de l'africain. Nous avons repéré d'autres sujets importants non retenus par l'Assemblée qui sont le projet de formation mixte, le problème de l'immigration et le cadre du dialogue entre les évêques et les théologiens. Une approche synodale de ces points aurait permis d'envisager la mise en valeur des talents de tous les membres de l'Eglise d'Afrique et de poser les bases concrètes d'une solidarité pastorale organique à différents niveaux.

À la lumière de ces analyses, les faiblesses du processus synodal ont été notées tout au long de notre démarche. De façon générale, elles s'inscrivent en trois directions essentiellement interconnectées. En premier, ce sont les laïcs qui n'ont pas été impliqués de manière active et explicite dans la préparation du Synode. La part des organes de préparation constitués surtout par des évêques et des prêtres a été soulignée. Cependant, il est difficile de pointer la place des autres catégories du peuple de Dieu dans cette phase. Pour une Eglise vivante au sein de la société et qui veut réellement s'auto-évaluer, elle a besoin d'entendre et d'écouter la parole des différentes composantes de la société civile. L'expression des autres Confessions religieuses et celle des groupes du monde politique et socio-économique n'apparaissent pas davantage dans le processus. En deuxième lieu, c'est la diversité des participants. Une majorité du laïcat ayant été exclue de la phase préparatoire, le Synode aurait pu veiller à sa représentation lors des assises. Or, les quelques laïcs invités le sont en qualité d'auditeurs, à titre privé et individuel et non au nom des structures officielles de l'Eglise. Dans ces conditions, aucun d'eux n'est habilité à donner un *feedback* à ses homologues au retour du Synode. Sachant que l'évangélisation de l'Afrique ne relève pas seulement du clergé, il aurait été intéressant et utile d'écouter la voix du laïcat au Synode. Enfin, l'aspect

¹⁹⁸ Ibid., no. 139.

méthodologique accuse des limites sur divers points tels que l'analyse scientifique des défis de l'Eglise et de la société, les interventions non coordonnées des pères synodaux, l'identification des sujets traités, le temps alloué à l'événement, son caractère secret et la culture africaine.¹⁹⁹ Ces faiblesses ont réduit la valeur des résultats du Synode, même s'il reste pertinent pour l'Afrique.

En s'appuyant sur la redécouverte de l'image de l'Eglise famille de Dieu, nous avons noté l'avancée significative du Synode vers la redynamisation et la reconstruction de la société africaine. Cette Assemblée a rappelé les valeurs positives de la famille traditionnelle comme piliers incontournables. En trois volets, la pertinence de l'éthique de la solidarité, de l'hospitalité et du dialogue a été explorée. L'adopter serait le socle de base pour bâtir une société plus juste, pacifiée, unifiée et réconciliée. Il est intéressant de constater que cette éthique issue de la première Assemblée synodale pour l'Afrique dépasse les frontières du continent pour embrasser l'humanité toute entière. Espérons que l'engagement de l'Eglise famille de Dieu se poursuivra pour traduire en actions concrètes la ligne directrice tracée.

¹⁹⁹ Waliggo, "'The Synod of Hope' at a Time of Crisis in Africa," 199-204. Même si le message final (no. 5) et *Ecclesia in Africa* (no. 140) affirment que le peuple de Dieu a préparé activement le Synode, notre auteur estime que cela n'est pas tout à fait le cas pour les chrétiens ordinaires. Le défi réside ici au plan ecclésiologique avec une Eglise qui continue à se définir en termes de clergé. Le peuple n'a été consulté ni pour identifier la matière à étudier, ni pour composer le questionnaire, ni pour y contribuer du point de vue matériel ou personnel. Les quelques laïcs auditeurs n'avaient pas de mandat officiel de consulter leur collègues pour se préparer. Par conséquent, ils n'avaient aucune obligation de leur faire un rapport au retour. Sur le plan méthodologique, l'analyse scientifique de certaines situations auraient pu aider dans la prise de décisions. Les interventions des pères synodaux affichent des répétitions du fait que chacun avait préparé librement sans savoir l'opinion des autres. De plus, la matière à étudier était vaste sans pour autant épuiser tous les domaines de l'évangélisation du continent. À ne considérer que les sujets à l'ordre du jour, le temps de la phase des assises était insuffisant. Finalement, il y a eu une tendance à exagérer l'aspect du secret alors que la communication était un des sujets abordés et à négliger la tradition africaine qui veut que tous les membres de la famille participent dans un événement important impliquant leur vie.

CHAPITRE 8

LE DEUXIÈME SYNODE POUR L'AFRIQUE : IMPLICATIONS ÉTHIQUES D'UNE ÉGLISE FAMILLE DE DIEU ET SERVANTE POUR LA RECONSTRUCTION DU TISSU SOCIAL AFRICAIN

INTRODUCTION

Un des mérites du premier Synode pour l'Afrique est d'avoir adopté la métaphore de l'Eglise famille de Dieu qui est devenue le nouveau paradigme pour l'évangélisation du continent. Cette réalité, développée au 7^{ème} chapitre, a permis de redécouvrir une éthique basée sur les valeurs de la solidarité, de l'hospitalité et du dialogue. À ce niveau, notre investigation a abouti à une conclusion relevant que l'engagement de l'Eglise famille en Afrique, sur la voie de cette éthique, représente le point de départ significatif d'un meilleur avenir de la société africaine et de l'humanité toute entière. Il restait à savoir si cette Eglise était parvenue à indiquer et à approfondir les approches nécessaires d'un témoignage et d'un engagement authentiques dans ladite société qui souffre de divers maux.

Le présent chapitre est consacré au deuxième Synode africain. Il veut détecter les choix fondamentaux de cette Eglise qui est à la fois famille de Dieu et servante. De ce point de vue, le principe de continuité entre les deux Synodes émerge et constitue l'un des facteurs déterminants pour notre dernière démarche. En premier lieu, la phase préparatoire de cette Assemblée est abordée pour examiner ce principe avec les réalisations de l'organe principal de préparation. Ensuite, nous étudierons la période des assises du Synode et, enfin, nous analyserons les résultats. La démarche permettra de dégager quelques questions sensibles et de proposer des pistes pour une éthique de la reconstruction du tissu social africain.

8.1 PHASE PRÉPARATOIRE : CONTINUITÉ À TRAVERS LE CONSEIL SPÉCIAL

À la fin du premier Synode pour l'Afrique, un Conseil spécial avait été mis en place pour assurer le suivi et, providentiellement, préparer le deuxième Synode.¹ Le principe de continuité transparaît à partir de ses réalisations et de ses propositions. Les résultats de sa mission confirment ce constat.

8.1.1 DU CONSEIL SPÉCIAL DU SYNODE ET SA CONTRIBUTION

Après avoir participé à l'élaboration du document final du premier Synode pour l'Afrique, le Conseil spécial a poursuivi sa tâche avec des séances d'évaluation conduisant à

¹ Pour mémoire, les noms des membres de ce Conseil sont donnés au 7^{ème} chapitre dans la section des dispositions de la période post-synodale. Bien que le Conseil pense déjà à l'éventualité du deuxième Synode en 2003 et qu'il reçoive le mandat officiel en 2005 comme il va être souligné, la mission de le préparer commence pratiquement dès l'année 2004. Au cours du chemin, il faut noter le départ des anciennes et l'entrée des nouvelles figures dans son sein. Le Cardinal Jan Pieter Schotte (limite d'âge en 2003 et décès le 10 janvier 2005), le cardinal Thiandoum (décédé le 19 mai 2004), Mgr Razafindratandra (limite d'âge en 2006) et Mgr Verdzekov (retraite en 2007 pour des raisons de santé). Ils sont remplacés par Mgr Nikola Eterovic (nouveau Secrétaire), Mgr Anselme Titianma Sanon (Bobo-Dioulasso, Burkina Faso), Mgr Odon Marie Arsène Razanakolona (Antananarivo, Madagascar) et Mgr Cornelius Fontem Esua (Bamenda, Cameroun). Voir Nikola Eterovic, "Reconciliation at the Heart of Synodal Reflection. Report by Archbishop Nikola Eterovic, General Secretary of the Synod of Bishops," *L'Osservatore Romano*, 14 October 2009, 11-12 ; Laurent Pasinya Monsengwo, "The Catholic Church in Africa. Archbishop Laurent Monsengwo Pasinya on 'Ecclesia in Africa'," *L'Osservatore Romano*, 14 October 2009, 24.

l'idée du deuxième Synode africain, dont la nature et l'approche affichent un caractère de continuité.² En effet, lors de sa 11^{ème} réunion, les 18 et 19 juin 2003, le Conseil a senti le besoin d'une nouvelle Assemblée. Le deuxième Synode fut alors envisagé. Selon l'avis des membres, il fallait une préparation de cinq ans avant sa célébration à la période du quinzième anniversaire du premier.³ Le 15 juin 2004, en audience privée,⁴ Jean Paul II fait allusion à un approfondissement de la première expérience synodale de l'Afrique par une autre similaire. Il considère ce besoin justifié par le contexte de croissance rapide de l'Eglise et des nouveaux défis exigeant des réponses adaptées à l'espérance du continent à sauvegarder.⁵ Le Conseil lui suggère alors d'annoncer la convocation du Synode le 13 novembre 2004 et de projeter sa tenue en 2009 sur le thème en rapport avec l'Eglise famille de Dieu, le salut, le pardon, la réconciliation, la justice et la paix.⁶ Le pape est consentant et il communique son intention lors de l'audience accordée aux participants du Symposium conjointement organisé par le Conseil des Conférences Episcopales de l'Europe et le SCEAM.⁷ Cette nouvelle Assemblée, estime-t-il, est un projet qui nécessite la prière des fidèles pour demander le don de la communion et de la paix pour l'Afrique.⁸ Par sa lettre du 23 février 2005, adressée au Secrétaire général du synode des évêques, il donne mandat officiel au Conseil de se consacrer à la préparation immédiate de l'événement en indiquant les grandes lignes directrices. En prolongeant la vitalité de l'expérience du premier Synode, la nouvelle Assemblée a pour

² Pour les réunions et les activités qui témoignent de l'esprit de continuité entre les deux Synodes africains, voir Cassien Mulindahabi, "Etude analytique du principe de continuité dans les deux récents Synodes pour l'Afrique. Vers une éthique de reconstruction du tissu social africain" (Unpublished Advanced Master's Thesis, Faculté de Théologie K.U.Leuven, 2011), 31-34, 41-42.

³ Monsengwo, "The Catholic Church in Africa," 24. Il faut dire que les dix premières réunions du Conseil sont essentiellement en rapport avec le premier Synode et qu'avec la onzième commence la dynamique de la deuxième Assemblée.

⁴ Jean Paul II, "L'urgence d'un effort conjoint de toutes les forces vives de la société et de l'Eglise en Afrique. Discours aux participants à la réunion du Conseil post-synodal de l'Assemblée spéciale pour l'Afrique du synode des évêques," *L'Osservatore Romano*, 29 Juin 2004, 2 ; Synode des évêques, "Les travaux de la XII^{ème} réunion du Conseil post-synodal de l'Assemblée spéciale pour l'Afrique," *L'Osservatore Romano*, 29 Juin 2004, 2 ; Nikola Eterovic, "Le cheminement synodal de l'Eglise en Afrique. Du premier Synode des évêques pour l'Afrique au deuxième," dans *D'un Synode africain à l'autre. Réception synodale et perspectives d'avenir: Eglise et société en Afrique*, eds. Joseph Ndi-Okalla et Antoine Ntalou (Paris: Karthala, 2007), 78. Voir aussi Nikola Eterovic, "The Present and Future of the Church in Africa. General Secretary of the Synod of Bishops Holds a Press Briefing on the Synod's Meaning and Development," *L'Osservatore Romano*, 7 October 2009, 6. La douzième réunion eu lieu les 15 et 16 juin 2004.

⁵ Jean Paul II, "L'urgence d'un effort conjoint de toutes les forces vives," 2.

⁶ Eterovic, "Reconciliation at the Heart of Synodal Reflection," 11 ; Monsengwo, "The Catholic Church in Africa," 24. La date du 13 novembre 2004 est triplement significative. De façon générale, elle se situe dans la période de la célébration du 10^{ème} anniversaire du premier Synode africain. Ensuite, c'est le jour de la commémoration du 1650^{ème} anniversaire de la naissance de Saint Augustin, personnalité africaine reconnue dans l'histoire de l'Eglise. Enfin, elle coïncide avec la clôture du Symposium réunissant la CCEE (Conseil des Conférences Episcopales d'Europe) et le SCEAM. Selon Monsengwo, la suggestion du Conseil spécial à propos du thème synodal est la suivante : "[The Synod] should be limited to a narrower remit and a special urgency for the future of the continent, i.e. peace, justice and forgiveness in the context of the Church-family of God, or [...] 'The Church-Family of God: leaven of the new world'."

⁷ Jean Paul II, "L'indispensable solidarité entre l'Afrique et l'Europe. Discours du pape Jean Paul II au Symposium des évêques d'Afrique et d'Europe," *DC CI*, no. 2325 (2004): 1013. Voir aussi Collectif, "Symposium des évêques d'Afrique et d'Europe," *DC CI*, no. 2325 (2004): 1012. Ce Symposium a eu lieu du 10 au 13 novembre 2004 à Rome sous le patronage de la Congrégation pour l'Evangelisation des Peuples sur le thème *Communion et solidarité entre l'Afrique et l'Europe*. Il avait pour objectif d'établir, sur des bases solides et durables, des relations ecclésiales et de coopération entre les diocèses africains et européens. Il a regroupé presque 150 évêques et responsables d'organismes internationaux provenant de 62 pays.

⁸ Jean Paul II, "L'indispensable solidarité entre l'Afrique et l'Europe," 1013.

tâches de soutenir l'Eglise africaine dans sa mission évangélisatrice et de « favoriser [...] un affermissement de la foi dans le Christ Sauveur et une authentique réconciliation. »⁹ Au décès de Jean Paul II, le 2 avril 2005, le thème n'est pas encore retenu mais les axes paix et réconciliation étaient bien présents. Ainsi, nous pouvons dire que ce projet est resté pièce de son testament. Quant au Conseil spécial du Synode, ses travaux se feront en trois temps correspondant à l'élaboration de l'*Ecclesia in Africa*, à l'approfondissement de ce document et à la préparation de la seconde Assemblée synodale africaine.

Cette dernière phase débute officiellement en février 2005 avec l'élaboration des *Lineamenta* par le Conseil. Pour cela, trois importantes réunions sont organisées. Les 25 et 26 février 2005, les membres s'entendent sur la structure et les grandes lignes du document dont l'avant-projet est disponible pour les débats de la seconde réunion les 21 et 22 juin 2005. Lors de l'audience générale, concluant cette rencontre, Benoît XVI s'adresse particulièrement aux membres du Conseil pour confirmer la décision de convoquer le Synode dont le but ultime est de promouvoir la réconciliation et la paix. C'est donc une Assemblée pour apporter un nouvel élan à l'évangélisation du continent, à la consolidation et à la croissance de l'Eglise.¹⁰ Pour le texte initial des *Lineamenta*, quelques adaptations s'imposeront à partir du 13 janvier 2006, date qui coïncide avec le choix officiel du thème synodal.¹¹ En réunion les 27 et 28 avril 2006, une Commission restreinte finalise le document qui sera rendu public deux mois plus tard, le 27 juin 2006.¹² Ainsi, nous notons la volonté du nouveau pontife d'exécuter le testament de son prédécesseur. Il confirme le projet et son orientation thématique.

Le 28 juin 2007, soit une année après la publication des *Lineamenta*, toujours dans le cadre des préparatifs, le pape, faisant référence au thème, annonce le lieu et la date des assises du Synode. L'événement est programmé au Vatican du 4 au 25 octobre 2009.¹³ Pour sa part, le Conseil spécial poursuit sa mission et, dans sa réunion les 27 et 28 octobre 2008, il analyse les réponses reçues suite au questionnaire des *Lineamenta* pour préparer l'*Instrumentum Laboris*. Après un consensus des membres sur le schéma et le contenu du document à produire, le Secrétaire général du synode, assisté par des experts, rédige un avant-projet. Celui-ci est examiné dans la réunion les 23 et 24 janvier 2009 pour les corrections et l'adoption. Le document de travail final est rendu public le 19 mars 2009 à Yaoundé lors de la première visite pastorale de Benoît XVI en Afrique.¹⁴ De 1994 à 2009, soit durant quinze

⁹ Jean Paul II, "Pour que se poursuive la croissance de l'Eglise en Afrique. Message à Mgr Nikola Eterovic, Secrétaire général du synode des évêques," *DC CII*, no. 2333 (2005): 307.

¹⁰ Benedict XVI, "If the Lord Had not Been on Our Side," *L'Osservatore Romano*, 29 June 2005, 11 ; Eterovic, "Reconciliation at the Heart of Synodal Reflection," 12.

¹¹ Eterovic, "Reconciliation at the Heart of Synodal Reflection," 12.

¹² Ibid. La Commission est constituée par trois membres du Conseil dont le Secrétaire général du synode, un membre anglophone et un autre francophone.

¹³ L'annonce stipule que le pape convoque la deuxième Assemblée pour l'Afrique qui a comme thème *l'Eglise en Afrique au service de la réconciliation, de la justice et de la paix*, "Vous êtes le sel de la terre... Vous êtes la lumière du monde" (Mt 5, 13.14). Voir à ce propos Holy See, "Synod of Bishops," *L'Osservatore Romano*, 18 July 2007, 12 ; Saint-Siège, "Assemblée spéciale pour l'Afrique en 2009. Communiqué de presse du 28 juin," *DC CIV*, no. 2384 (2007): 692 ; Saint-Siège, "II^{ème} Synode spécial sur l'Afrique," *DC CIV*, no. 2385 (2007): 748 ; Eterovic, "Reconciliation at the Heart of Synodal Reflection," 11-12.

¹⁴ Le pape se rend au Cameroun du 17 au 20 mars pour transmettre à l'Eglise d'Afrique l'*Instrumentum Laboris* du deuxième Synode pour l'Afrique et en Angola du 20 au 23 mars pour la célébration du 500^{ème} anniversaire de l'évangélisation de ce pays. Voir à ce propos Collectif, "Voyage apostolique de Benoît XVI au Cameroun et en Angola," *DC CVI*, no. 2422 (2009): 369 ; Eterovic, "Reconciliation at the Heart of Synodal Reflection," 12. En quinze ans, de 1994 à 2009, le Conseil spécial pour l'Afrique a tenu dix-neuf réunions

années, le Conseil spécial pour l'Afrique assure sa mission. Les deux documents préparatoires du deuxième Synode africain sont le résultat du travail des cinq dernières années.

8.1.2 RÉSULTATS DU TRAVAIL DU CONSEIL SPÉCIAL POUR L'AFRIQUE

Le travail du Conseil spécial pour l'Afrique a abouti aux *Lineamenta*¹⁵ et à l'*Instrumentum Laboris*,¹⁶ documents qui méritent une attention particulière.

8.1.2.1 Les Lineamenta

Les *Lineamenta* se composent d'un avant-propos, d'une introduction, de cinq chapitres, d'une conclusion et d'un questionnaire. L'avant-propos établit un lien entre le premier Synode pour l'Afrique et l'annonce du deuxième, estimant qu'*Ecclesia in Africa* est devenue un cadre idéal d'orientation de l'activité pastorale de l'Eglise en ce continent. En vertu des nouvelles réalités, la seconde Assemblée est à vivre comme temps de prière et de réflexion approfondie. Le document est à traduire dans les langues locales, afin de faciliter le débat. L'introduction souligne le besoin d'un engagement pour la réconciliation, la justice et la paix (no. 1). Se référant à *Ecclesia in Africa*, assimilée à un plan d'action pastorale pour l'Eglise famille (no. 2), elle justifie le projet du deuxième Synode. L'objet de ce dernier est d'approfondir les questions relatives à la réconciliation, à la justice et à la paix, déjà abordées lors de la première Assemblée (no. 3). Le dénominateur commun à ces deux Synodes se situe au niveau de l'exigence d'une évangélisation en corrélation avec le contexte africain et l'engagement dynamique pour hâter l'avènement du Règne de Dieu (no. 4).

Le premier chapitre, intitulé « l'Afrique à l'aube du XXI^{ème} siècle » (no. 5-31), réaffirme la teneur du premier Synode africain comme Assemblée de la résurrection et de l'espérance. Il est divisé en quatre points. D'abord, concernant la situation du continent depuis *Ecclesia in Africa*, l'Afrique constitue une grande espérance de par sa croissance en personnel, en structures et en apostolat basé sur la réconciliation et le pardon. Des signes manifestes de paix témoignent de la capacité de l'Union Africaine à résoudre les conflits, de manière efficace. Cependant, cela ne signifie pas la disparition des aspects négatifs jadis déplorés. L'inefficacité du système éducatif et sanitaire, le fardeau de la dette, les guerres fratricides, le trafic des armes et le phénomène des réfugiés restent des problèmes récurrents. Ainsi, l'objet du document est de formuler des questions et d'inciter à une recherche communautaire de solutions à la lumière du premier Synode (no. 6-9). Ensuite, les priorités du nouveau Synode sont abordées sous une triple dimension. L'aspect sociopolitique est caractérisé par un échec de l'Etat postcolonial dans lequel la bonne gouvernance et la

comme le précise Eterovic. Dans la chronologie des événements, pour le deuxième Synode africain jusqu'à ce stade, Maurice Cheza retient quatre dates importantes. L'annonce de l'intention de Jean Paul II de convoquer le deuxième Synode africain (13 novembre 2004), la confirmation du projet par Benoît XVI (22 juin 2005), la publication des *Lineamenta* (27 juin 2006) et de l'*Instrumentum Laboris* (19 mars 2009). Voir Maurice Cheza, "Prémices et histoire des deux Synodes africains," dans *Le deuxième Synode africain. Réconciliation, Justice et Paix*, éd. Maurice Cheza (Paris: Karthala, 2013), 27-28.

¹⁵ Synode des évêques, II^{ème} Assemblée spéciale pour l'Afrique. *L'Eglise en Afrique au service de la réconciliation, de la justice et de la paix. "Vous êtes le sel de la terre... Vous êtes la lumière du monde" (Mt 5, 13.14).* *Lineamenta* (Cité du Vatican: Libreria Editrice Vaticana, 2006).

¹⁶ Synode des évêques, II^{ème} Assemblée spéciale pour l'Afrique. *L'Eglise en Afrique au service de la réconciliation, de la justice et de la paix. "Vous êtes le sel de la terre... Vous êtes la lumière du monde" (Mt 5, 13.14).* *Instrumentum Laboris* (Cité du Vatican: Libreria Editrice Vaticana, 2009).

formation adéquate de la classe politique font défaut. Dès lors, la promotion d'une vraie démocratie s'impose comme condition préalable au développement durable. En matière socio-économique, le niveau de l'exploitation injuste de l'Afrique n'a pas diminué avec les indépendances. Il y a donc lieu d'étudier les possibilités d'avènement d'hommes politiques intègres, soucieux de protéger le bien commun. Pour la dimension socioculturelle, la culture doit être tenue en considération car elle est la base de tout progrès (no. 10-23). En troisième lieu, il est fait état des religions. Sans collaboration entre leurs membres respectifs, estime le document, il n'y a pas de paix possible. Leur dialogue est indispensable pour le bien de l'évangélisation et de la promotion humaine en Afrique (no. 24-29). Enfin, la nouvelle perspective pour un changement positif doit s'inspirer de la réponse de Pierre, lorsqu'il affirme que le Seigneur a les paroles de la vie éternelle (Jn 6, 68). Il faut repartir du Christ qui est le seul capable de redonner la dignité et la vraie liberté à la personne humaine (no. 30-31).

Le deuxième chapitre se concentre sur le Christ, Parole et Pain de vie, mais aussi principe de réconciliation, de justice et de paix (no. 32-36). Ainsi, l'Eglise famille de Dieu invite à se tourner vers lui et à avoir confiance en lui. La tradition africaine, qui reconnaît une relation étroite entre parole et vie, peut être utile pour l'annonce de l'Evangile. Le Christ rend présent son mystère pascal par l'Eucharistie, nourriture de son disciple. En partageant la même Parole et le même Pain, les chrétiens deviennent de plus en plus enfants de Dieu et membres d'une seule et même famille. Cette nouvelle identité devrait permettre une relation fraternelle excluant les haines, les injustices et les guerres.

Le troisième chapitre a trait à l'Eglise famille de Dieu, sacrement de réconciliation, de justice et de paix en Afrique (no. 37-52). Ce modèle, associé à l'origine commune de l'humanité, est un instrument de communion de la famille humaine avec Dieu, des hommes entre eux et ces derniers avec toute la création. À l'image de la tradition africaine qui insiste sur le sens de la fraternité, de la parole, de la vie et de la solidarité, cette Eglise famille de Dieu devient un nouveau lieu vivant de fraternité. Sa mission s'articule, désormais, à partir de la communication de la vie et de l'unité-fraternité. Dans le contexte d'une société en difficultés, elle est invitée à être une communauté accompagnatrice s'engageant pour la promotion humaine. En conséquence, le Synode doit orienter et conduire vers une prise de conscience du lien existant entre sa mission et cette promotion. Par ailleurs, s'appuyant sur la Doctrine sociale de l'Eglise, il est rappelé que l'homme en est au centre, insistant sur les dimensions travail, solidarité, destination universelle des biens, propriété privée et subsidiarité. Il faut toujours s'efforcer de vaincre les tentations incitant à se détourner du vrai Pain qu'est le Christ, celles liées à la politique et qui conduisent à opter pour un Etat sans religion ainsi que celles qui consistent à construire un divin à la mesure du désir de l'homme. Aussi, le deuxième Synode est vu comme une grande opportunité de réflexion et d'orientation pour inventer les moyens de relancer les économies africaines, de redécouvrir la culture du travail bien fait et de chercher les pistes favorisant un témoignage chrétien solide dans le monde de la politique et de l'économie en Afrique.

Le quatrième chapitre aborde le témoignage de cette Eglise sous sa double dimension de l'engagement de la hiérarchie et du laïcat (no. 53-81). En premier lieu, la tâche de l'évêque est de concevoir la méthodologie adaptée pour l'évangélisation et, en union avec ses confrères, de veiller à la promotion du respect des principes de la bonne gouvernance. Sens ecclésial et fidélité à l'Evangile devront l'éclairer dans sa recherche de solutions aux

problèmes communs. Les Conférences épiscopales devront renforcer les Commissions Justice et Paix, mettre en place des équipes d'experts pour imaginer une pastorale et des projets pastoraux adaptés aux différentes catégories des membres de la société. Avec l'annonce de l'Evangile, la célébration des sacrements et le témoignage de la charité, les prêtres contribuent à l'amélioration des relations fraternelles des hommes et à la promotion des conditions de justice dans la communauté. En vivant leurs charismes et les conseils évangéliques dans un esprit de service, d'obéissance, d'honnêteté, d'acceptation de la diversité, de pardon et de réconciliation, les personnes consacrées deviennent des signes du Règne de Dieu. En cela, leur témoignage rappelle que la vraie identité du chrétien ne relève plus de l'appartenance tribale et raciale. Ainsi, il y aura nécessité d'éducation à la paix et aux questions de justice dans les maisons de formation pour se doter des outils d'analyse des réalités sociopolitiques du milieu de l'apostolat. En second lieu, le besoin de l'engagement des laïcs est souligné. Agissant à la manière du sel et de la lumière là où ils vivent, ils exercent leur mission chrétienne au sein de l'Eglise famille qui est une communauté de vie, d'entraide et de disponibilité au service. Sans leur concours, l'avènement de la réconciliation, de la justice et de la paix est inconcevable. Pour vivre leur mission, ils doivent bénéficier d'une formation appropriée portant une attention particulière sur certains éléments et aspects fondamentaux du vécu africain.¹⁷

En considérant l'originalité du mode de vie du chrétien, la vie liturgique et la spiritualité de l'engagement, le document consacre le cinquième et dernier chapitre aux ressources spirituelles pour la promotion de la réconciliation, de la justice et de la paix (no. 82-90). Premièrement, un chrétien qui se veut être un vrai disciple du Christ doit agir à la manière du sel et de la lumière. Il ne le peut que dans la mesure où il est habité par la présence de Dieu. Dans sa communauté, il s'efforce d'imiter son divin Maître et de réaliser sa vocation de faire briller autour de lui la lumière du Christ qui est en lui. En second lieu, par sa vie liturgique, l'Eglise traduit la présence réelle du mystère salvifique divin dans le monde. Cette pratique est la base de la spiritualité chrétienne et, en aucun cas, ne peut être une recherche de solutions magiques aux interrogations de l'homme en Dieu. C'est plutôt une prise de conscience pour un engagement authentique et responsable dans la transformation des réalités de la vie toujours présentées à Dieu. C'est-à-dire qu'elle ouvre l'intelligence du chrétien pour une découverte continue du Christ. Enfin, l'accent est mis sur le fait que la spiritualité de l'engagement du chrétien dans le monde implique un travail enraciné dans l'amour de Dieu et du prochain. Ainsi, pour le document, la liberté chrétienne et le sens familial constituent des signes distinctifs d'une telle spiritualité et son cadre idéal d'épanouissement.

Les *Lineamenta* concluent (no. 91-94) à l'espérance de l'Eglise en Afrique enfouie dans les communautés ecclésiales vivantes et les mouvements spirituels, signes de l'Esprit de Dieu inspirant la communion. Ces entités sont des petits foyers qui facilitent la pénétration de l'Evangile dans la réalité quotidienne du chrétien. Être le sel de la terre et la lumière du monde en Afrique signifie l'engagement en faveur de la réconciliation, de la justice et de la paix. En cela, le chrétien collabore à l'avènement d'une Afrique renouvelée puisant dans une

¹⁷ Les éléments retenus par le document sont l'estime et acceptation mutuelle, la réconciliation vis-à-vis du pardon et de la guérison, la violence et la pauvreté, besoin de mettre fin au commerce des armes et à l'exploitation sauvage des ressources africaines, la reconnaissance des minorités, ainsi que l'analyse des sources subjectives et psychologiques de la guerre.

spiritualité orientée vers la communauté pour le service. Le dernier paragraphe est une prière dont l'intention est confiée à Marie Protectrice de l'Afrique.

À la fin des *Lineamenta*, il y a 32 questions réparties selon la structure du document.¹⁸ Le but est de recueillir l'information sur ce qui a été retenu d'*Ecclesia in Africa* et les tâches à poursuivre, sur l'avancée depuis la publication de cette Exhortation, sur l'impact de la foi dans la vie quotidienne à la lumière de la Parole de Dieu, sur la dimension de l'Eglise famille en lien avec l'Eucharistie et la Doctrine sociale de l'Eglise, sur l'engagement de chacune des catégories des membres de l'Eglise et la situation de l'Afrique dans laquelle l'Eglise est appelée à poursuivre sa mission, ainsi que sur le moyen de promouvoir une solide culture du travail bien fait et les expériences relatives au thème du Synode. La dernière question ouvre les horizons pour d'autres éventuelles suggestions méritant l'attention de l'Assemblée.

8.1.2.2 L'Instrumentum Laboris

Ce document est composé de l'avant-propos, de l'introduction, de quatre chapitres et de la conclusion. L'avant-propos rappelle qu'il s'agit d'une synthèse des réponses au questionnaire des *Lineamenta*. À la lumière du premier Synode africain, l'Eglise d'Afrique est invitée à approfondir les thèmes de la réconciliation, de la justice et de la paix dans sa démarche d'être le sel de la terre et la lumière du monde. Il faut donc se laisser réconcilier, accomplir la justice et accueillir le don de la paix. Après avoir fait référence au Synode tenu en 2008 sur la Parole de Dieu et à l'année dédiée à Saint Paul, l'introduction (no. 1-4) précise que la finalité du document est d'accompagner l'Eglise africaine et ses pasteurs en Assemblée synodale à l'instar de l'ancienne tradition synodale connue du temps de Saint Cyprien.

Dans son premier chapitre sur l'Eglise en Afrique aujourd'hui (no. 5-47), le document de travail offre un aperçu de la situation du continent depuis le premier Synode, souligne les lieux critiques de la vie des sociétés africaines et fait une réflexion théologique sur le thème de la nouvelle Assemblée. Premièrement, il note l'évolution du contexte social africain qui a changé presque à tous les niveaux entre le premier Synode et la préparation du second. Quelques signes positifs sont enregistrés. L'Eglise, accompagnateur de ce processus de changement, a connu une croissance en termes de baptisés, de vocations et de mouvements associatifs de laïcs. Toutefois, il y a appel à un discernement approfondi eu égard aux racines de la souffrance africaine, sachant que ce qui déstabilise le continent naît au cœur de l'homme. Accentuant l'aspect de continuité entre les deux Synodes, le document souligne le besoin d'approfondissement des problèmes déjà amorcés à la première Assemblée et retenus par *Ecclesia in Africa*. De cette dernière Exhortation, sont identifiés les recommandations mises en application et les points à améliorer. Le deuxième aspect du chapitre concerne les lieux critiques de la vie des sociétés africaines du point de vue politique, économique et culturel. Tout en notant les signes d'espoir avec les dirigeants soucieux de la renaissance du continent ainsi que la volonté de redynamiser les économies et de tenir compte de la culture africaine, le document relève quelques points à regretter. Il s'agit surtout d'une certaine insensibilité et/ou égoïsme de la part de quelques responsables politiques face aux besoins de leurs peuples et d'un dysfonctionnement des institutions étatiques confrontées aux

¹⁸ La répartition est faite de la manière suivante : L'introduction (2), le 1^{er} chapitre (3), le 2^{ème} (3), le 3^{ème} (5), le 4^{ème} (16), le 5^{ème} (2), la conclusion (0). La dernière question est d'ordre général et ne se rattache spécifiquement à aucune partie du document. Le questionnaire est repris en annexe 4.

programmes de restructuration des économies définis hors frontières ou encore à l'envahissement des multinationales à la recherche des ressources naturelles. À cela, il faut ajouter les menaces externes nourries par le phénomène de la globalisation à l'égard des valeurs culturelles africaines. Quant aux réflexions théologiques sur le thème du Synode, en troisième lieu, l'accent est respectivement mis sur les disciples du Christ, sel de la terre et lumière du monde, sur l'Eglise famille de Dieu et la *diaconia*, sur la justice et sur la paix du Royaume. Cette Eglise famille, présentée comme sacrement et servante de la paix, de la justice et de la réconciliation, est interpellée pour œuvrer en faveur de l'avènement du Royaume à l'instar du Christ, source de la mission.

Le deuxième chapitre (no. 48-69) est une analyse de la situation de l'Afrique en termes de réconciliation, de justice et de paix, à partir des expériences de la société et de l'Eglise pour interpeller le Synode. Au premier point, il est constaté le recours de certains pays aux modèles traditionnels pour la stabilité et aux pratiques chrétiennes du sacrement de la réconciliation. Pour d'autres, les conflits demeurent en raison de l'absence d'une saine gouvernance. Certaines communautés chrétiennes sont affectées par les divisions. Face à cette situation, l'Eglise d'Afrique *via* son Synode, est invitée à rechercher une méthodologie pastorale favorisant la communion, l'unité et la fraternité. Deuxièmement, au sujet de la justice, ce concept est souvent considéré comme le synonyme de la réconciliation et de la paix du fait de leur racine commune qui est la restauration de l'harmonie africaine entre deux protagonistes en conflit. Dans une société confrontée aux violences et injustices, l'Eglise famille de Dieu a le devoir urgent de s'engager au service de la fraternité universelle, lieu d'une justice authentique et d'écoute de la voix des personnes marginalisées. Quant à la paix, en dernier lieu, le document reconnaît quelques initiatives positives mais regrette l'existence de nombreux obstacles risquant de détruire le tissu social. Une réflexion synodale s'avère nécessaire pour bâtir une société de paix par l'entraide mutuelle, par la disposition à accueillir l'autre, par le service fraternel et par le rétablissement de l'autorité parentale dans les familles.

En quatre volets, le troisième chapitre est consacré à l'Eglise famille de Dieu appelée à devenir le sel de la terre et la lumière du monde (no. 70-102). D'abord, il y a un besoin de s'enraciner dans une culture africaine transfigurée, ce qui exige une planification pastorale permettant aux vérités et aux valeurs africaines d'être imprégnées de l'Evangile. Ensuite, c'est la force de la foi à puiser en Jésus Christ. Pour les communautés chrétiennes, cette foi est fondamentale car elle rend possible la solidarité et le partage entre les membres, stimule l'apostolat, sert dans le choix des orientations de la vie et motive les initiatives. Par l'Eucharistie et la Parole de Dieu, le Christ demeure au milieu de son peuple qui s'efforce de devenir agents de la réconciliation, de la justice et de la paix. Troisièmement, ceux qui appartiennent au Christ constituent une famille au sein de laquelle la relation créée par le baptême devient plus forte que celle qui relève de l'ethnie. Ainsi, le modèle de l'Eglise famille de Dieu qui met l'accent sur les valeurs culturelles africaines, ouvre la voie en direction de la résolution des conflits. Enfin, il faut s'engager pour une Afrique réconciliée. Pour mieux poursuivre sa mission, l'Eglise en Afrique doit planifier son action et réfléchir davantage sur les stratégies aptes à fournir des réponses appropriées aux diverses questions qui se posent. Dans cet esprit, le dialogue avec d'autres religions se révèle être une priorité.

Le dernier chapitre porte sur l'Eglise famille de Dieu dont l'œuvre se manifeste par le témoignage de vie des différents acteurs au sein de ses institutions (no. 103-145). D'une part,

le disciple du Christ en chemin de conversion s'oriente vers la sainteté. Dans cette dynamique et à l'école de Marie, sa foi est nourrie par la Parole, la vie sacramentelle, l'accueil du prochain et l'engagement conforme à l'Evangile. D'autre part, tout le peuple de Dieu dans ses diverses catégories forme l'unique corps des acteurs du témoignage chrétien : Les évêques par leur engagement et leur parole prophétique, les prêtres par leur prédication et l'administration des sacrements, les consacrés par leur vie conforme à leurs charismes et les laïcs par leur engagement dans la société. Ce témoignage se fait au sein des structures telles les Conférences épiscopales, les Commissions, les maisons de formation, les institutions de santé et d'éducation. Tout engagement dans le cadre de ces institutions est témoignage d'une Eglise famille de Dieu soucieuse de l'unité, de la solidarité, de la paix, de la justice et de la réconciliation. Un tel dynamisme demande la mise en place d'un programme de formation systématique à la lumière de l'enseignement social de l'Eglise pour permettre et faciliter la restauration du tissu des relations sociales.

La conclusion (no. 146-149) souligne l'importance de cette deuxième Assemblée synodale qui est un *kairos*, un temps favorable pour une réconciliation génératrice de justice et de paix. Cette réconciliation, si nécessaire en Afrique, dépasse la justice humaine et implique une paix durable qui va au-delà de l'absence du cri des armes. Il s'agit donc de viser une culture d'amour sans frontières, fidèle à l'Esprit Saint à l'exemple de Marie, Protectrice de l'Afrique et Reine de la paix.

8.1.2.3 Évaluation éthico-comparative des documents préparatoires

Près de trois ans d'intervalle, entre le 27 juin 2006 à Rome et le 19 mars 2009 à Yaoundé, les *Lineamenta* et l'*Instrumentum Laboris* du deuxième Synode africain sont rendus publics. Il s'agit des résultats du travail coordonné par le Conseil spécial pour l'Afrique. Leur but est de servir et d'accompagner l'Eglise de ce continent dans la période de préparation de son second cheminement synodal.

Ces documents sont caractérisés par une certaine complémentarité même si certains aspects marquent la différence dont la sensibilité, l'étendue et la méthodologie impliquée dans leur élaboration. À part le questionnaire à la fin du premier document, leur structure est identique avec un avant-propos du Secrétaire général du synode des évêques, une introduction, des chapitres et une conclusion. Les *Lineamenta* s'étendent sur cinq chapitres avec 94 paragraphes. L'*Instrumentum Laboris* est plus dense et structurellement plus équilibré avec 149 paragraphes répartis en quatre chapitres. Le premier document est élaboré à partir de l'expérience et de la réflexion des membres du Conseil spécial. Il insiste sur l'importance de la Doctrine sociale de l'Eglise, surtout dans sa partie centrale. Par contre, il affiche un déséquilibre dans le texte principal comme dans le questionnaire.¹⁹ Le document de travail est issu des réponses reçues des différents intervenants, ce qui lui donne l'avantage d'exprimer mieux la réalité du contexte africain. L'image du continent a besoin de se renouveler à l'aide de la pastorale sociale de l'Eglise. Toutefois, Jean-Bertrand Salla regrette la méconnaissance de la Doctrine sociale dans plusieurs régions de l'Afrique. Son enseignement est plutôt symbolique tant dans les séminaires que dans d'autres maisons de formation. La matière est

¹⁹ Le déséquilibre est perçu au niveau du nombre des paragraphes de la manière suivante : L'introduction (4), le 1^{er} chapitre (27), le 2^{ème} (5), le 3^{ème} (16), le 4^{ème} (29), le 5^{ème} (9), la conclusion (4). La répartition du questionnaire a été indiquée lors de la présentation du document.

quasi inconnue des laïcs.²⁰ C'est dire l'importance de ces deux documents préparatoires qui, chacun à sa manière, interpellent pour une sérieuse formation à ce niveau.

Quant au contenu, il atteste du souci de continuité entre les deux Synodes africains, aspect souligné dans l'avant-propos des deux documents et, plus intensément, dans le corps principal des textes. En guise de synthèse²¹ des *Lineamenta*, d'une part, l'Afrique est située à l'aube du 3^{ème} millénaire avec une exploration de ses signes tant positifs que négatifs et elle est invitée à se tourner vers le Christ pour la guérison de ses infirmités. L'aspect christologique du document se manifeste et se prolonge dans la perspective d'une Eglise conçue comme sacrement de la réconciliation, de la justice et de la paix. Partant de la métaphore de l'Eglise famille de Dieu qui traverse les frontières,²² l'insistance est focalisée sur la fraternité qui est chère à la culture africaine. Cela permet de dépasser la relation de sang pour embrasser tous les membres qui témoignent du Christ et qui répandent partout sa lumière, un témoignage vécu à l'aide des ressources spirituelles. Ainsi, ce premier document fait état d'un continent en pleine croissance. Bakindika le confirme en parlant d'une Afrique qui bouge dans tous les sens au plan sociopolitique, économique et culturel.²³ Alors que le 4^{ème} chapitre accentue la dimension de la présence du Christ et l'engagement des laïcs dans le monde, le 5^{ème} et la conclusion décrivent les ressources spirituelles et les aspects d'une spiritualité rattachée au thème du Synode.²⁴ D'autre part, l'*Instrumentum Laboris* explore l'état nouveau du continent par rapport au temps du premier Synode. Il évalue le processus de réception d'*Ecclesia in Africa* avant de procéder à une analyse socialement et théologiquement motivée de la situation. Pour cela, les expériences de la société et de l'Eglise sont identifiées pour interpeller le Synode. L'Eglise famille de Dieu, acteur en sa qualité de sel de la terre et de lumière du monde, est une communauté qui réalise sa mission par le témoignage de ses membres au sein de ses structures.²⁵ Ainsi, *Ecclesia in Africa* offre un cadre idéal et le point de départ pour les deux documents préparatoires, ce qui confirme le principe de continuité dans les deux Synodes.

Une lecture comparative de ces documents démontre, en particulier, à partir des sources documentaires utilisées, quelques aspects de la relation existant entre l'Eglise

²⁰ Jean-Bertrand Salla, "Evangélisation et actualité de l'enseignement social de l'Eglise. Retour sur les *Lineamenta* du second Synode," dans *Le deuxième Synode africain face aux défis socio-économiques et éthiques du continent. Document de travail*, éd. Joseph Ndi-Okalla (Paris: Karthala, 2009), 130.

²¹ Joseph Ndi-Okalla, "Le second Synode africain: Une missiologie intégrale et systématique," dans *Le deuxième Synode africain face aux défis socio-économiques et éthiques du continent. Document de travail*, éd. Joseph Ndi-Okalla (Paris: Karthala, 2009), 21-23. L'auteur donne particulièrement une synthèse précise sur les chapitres du document.

²² Benoît XVI, "La vraie révolution, c'est se tourner vers Dieu! Homélie de Benoît XVI lors de la veillée de prière au Marienfeld," *DC CII*, no. 2343 (2005): 905. Voir aussi Ndi-Okalla, "Le second Synode africain: Une missiologie intégrale et systématique," 22. Dans son homélie du 20 août 2005 lors des Journées Mondiales de la Jeunesse à Cologne, le pape établit une relation étroite entre l'image de l'Eglise famille et l'Eglise universelle. Pour lui, l'Eglise est une famille humaine et une grande famille de Dieu constituant un espace de communion et d'unité de tous les continents, de toutes les cultures et de toutes les nations.

²³ Jean Bonane Bakindika, "Fondements trinitaires de la mission et service de la réconciliation, de la justice et de la paix en Afrique," dans *Le deuxième Synode africain face aux défis socio-économiques et éthiques du continent. Document de travail*, éd. Joseph Ndi-Okalla (Paris: Karthala, 2009), 40-41.

²⁴ Ndi-Okalla, "Le second Synode africain: Une missiologie intégrale et systématique," 23.

²⁵ Joseph Ndi-Okalla, "Introduction. L'Eglise en Afrique au service de la réconciliation, de la justice et de la paix," dans *Le deuxième Synode africain face aux défis socio-économiques et éthiques du continent. Document de travail*, éd. Joseph Ndi-Okalla (Paris: Karthala, 2009), 7-8.

universelle et les Eglises locales. Pour Cheza, le texte des *Lineamenta* est sensiblement « marqué par l'influence romaine. »²⁶ Autrement dit, la part de l'Afrique est presque insignifiante même si Aina note une petite amélioration par rapport aux préparatifs du premier Synode. Au lieu de puiser dans l'abondante documentation africaine en matière de justice et de paix, à ses yeux, le document se révèle tendancieux en se contentant de se réfugier dans les textes romains. Cela ressemble au résultat d'une recherche académique faite au sein d'une bibliothèque universitaire, ce qui l'éloigne du monde réel dans lequel vit l'africain.²⁷ Par ailleurs, la démarche de la réconciliation est présentée d'une manière unidirectionnelle et fragmentaire. Selon les *Lineamenta*, en effet, seule la victime peut prendre l'initiative de pardonner. De même, le pardon est de la sphère du divin et c'est en pardonnant que l'homme ressemble de plus en plus à Dieu.²⁸ Cette vision se rapproche d'une dangereuse moralisation, risquant de stigmatiser ceux qui n'arrivent pas à pardonner comme moins semblables à Dieu. Or, nous savons que le bourreau peut aussi faire le premier pas pour demander le pardon et que tout homme est créé à l'image et à la ressemblance de Dieu. Sans doute, si la méthode participative et inclusive avait été adoptée dans l'élaboration du document, d'autres voix crédibles et proches de la réalité africaine auraient apporté un complément enrichissant.²⁹ De son côté, l'*Instrumentum Laboris* s'inspire largement de l'enseignement de Jean Paul II et fait modestement référence aux sources africaines.³⁰ Même si ce dernier recours reste à un stade pauvre, il faut, néanmoins, s'en réjouir et apprécier la démarche du Conseil spécial qui a tenu compte des réponses formulées par les Eglises d'Afrique. De ce point de vue, l'analyse et l'interpellation du document peuvent être interprétées comme une lecture équilibrée des signes des temps, susceptible d'orienter positivement les décisions d'une Eglise soucieuse d'agir à la manière du sel de la terre et de la lumière du monde.

Un élément hautement significatif susmentionné concerne la Doctrine sociale de l'Eglise. Certes, celle-ci n'est ni une nouvelle idéologie, ni une troisième voie à côté du collectivisme marxiste et du capitalisme libéral. Elle est, plutôt, part intégrante de l'éthique théologique. Elle a pour but d'interpréter les réalités humaines en les confrontant aux principes de l'Evangile pour guider le chrétien dans son comportement, comme l'a rappelé Jean Paul II, à la suite de Vatican II.³¹ Dans un sens large, elle va même au-delà du « corpus

²⁶ Cheza, "Prémices et histoire des deux Synodes africains," 27.

²⁷ Raymond Olusesan Aina, "The Second Synod for Africa and Its Lineamenta: Questions and Suggestions," *AFER. African Ecclesial Review* 49, no. 3-4 (2007): 166-167. Sur l'ensemble des références, 3 qui peuvent être considérées comme ayant une origine africaine sont celles du SCEAM et de St Augustin. Ainsi, elles sont réparties de la manière suivante : Jean Paul II (26 ou 33 fois en y incluant les 7 d'*Ecclesia in Africa*), Benoît XVI (19), Vatican II (14), *Compendium* de la Doctrine sociale de l'Eglise (4), *Lineamenta* et *Instrumentum Laboris* du premier Synode africain (3), Propositions et Message du Synode de 1994 (2), SCEAM (2), St Augustin (1), B. Elisabeth de la Trinité (1), Paul VI (1), Jean XXIII (1), St Thomas d'Aquin (1), St Irénée de Lyon (1).

²⁸ Synode des évêques, *II^{ème} Assemblée spéciale pour l'Afrique. Lineamenta*, no. 69.

²⁹ Aina, "The Second Synod for Africa and Its Lineamenta," 168-170.

³⁰ Sur 67 références, la répartition est la suivante : Jean Paul II (34 références dont 27 tirées d'*Ecclesia in Africa* et 1 à partir de son discours aux évêques du Kenya), Benoît XVI (10 dont 1 à partir du discours aux évêques du Mali), *Lineamenta* (3), Paul VI (2), Vatican II (2), Conseils pontificaux (3), **St Augustin (2)**, Synodes des évêques (3), **St Cyprien (1)**, références d'ordre général (3 dont **l'une est issue de l'Afrique du Sud**), **AMECEA (1)**, **SCEAM (1)**, St Irénée de Lyon (1), ONU (1). Sans compter les références d'*Ecclesia in Africa* et celles issues des discours adressés aux évêques africains, on reconnaît 6 citations d'origine africaine.

³¹ Vatican II, "Constitution pastorale 'Gaudium et Spes' sur l'Eglise dans le monde de ce temps," dans *Vatican II. L'intégralité. Edition bilingue révisée avec tables biblique et analytique et index des sources.*

doctrinal » des encycliques des papes,³² point concordant avec la pensée de Paul VI et de celle du pape François.³³ Eu égard au second Synode africain, ce patrimoine occupe une place importante dans les *Lineamenta* qui lui consacrent presque la totalité de son 3^{ème} chapitre³⁴ même si différents auteurs trouvent difficile d'établir une liste exhaustive de ses thèmes majeurs.³⁵ Salla fait remarquer, notamment, que la thématique de cette Assemblée est exprimée avec un vocabulaire familier à cette Doctrine. En effet, affirme-t-il, la réconciliation, la justice et la paix qui en constituent le cœur sont principalement des sujets de l'éthique sociale.³⁶ Il est prophétique que les *Lineamenta* suggèrent de créer des Etats de droit dirigés par des personnes intègres capables de promouvoir le développement durable tout en dénonçant les conditions injustes de la période postcoloniale et les injustices domestiques infligées aux groupes vulnérables.³⁷ Cette campagne fait partie du plaidoyer de l'éthique et cadre complètement avec l'enseignement social de l'Eglise. Nous retenons que cet

Introduction de Christoph Theobald, éd. Bayard Compact (Paris: Bayard, 2002), no. 4 ; Jean Paul II, "Lettre Encyclique 'Sollicitudo Rei Socialis' sur la question sociale et le développement à l'occasion du 20^{ème} anniversaire de l'Encyclique 'Populorum Progressio'," dans *Le discours social de l'Eglise Catholique. De Léon XIII à Benoît XVI*, éd. CERAS (Montrouge: Bayard, 2009), no. 41, [AAS 80 (1988), 570-572]. Voir aussi Jean Paul II, "Lettre Encyclique 'Centesimus Annus' à l'occasion du centenaire de l'Encyclique 'Rerum Novarum'," dans *Le discours social de l'Eglise Catholique. De Léon XIII à Benoît XVI*, éd. CERAS (Montrouge: Bayard, 2009), no. 55, [AAS 83 (1991), 860-861] ; Johan Verstraeten, "Re-thinking Catholic Social Thought as Tradition," in *Catholic Social Thought: Twilight or Renaissance (BELT, 157)*, eds. J. S. Bosswell, F.P. McHugh, and J. Verstraeten (Leuven: Peeters University Press, 2000), 59-60 ; Mulindahabi, "Vers une éthique de reconstruction du tissu social africain," 52-53.

³² Verstraeten, "Re-thinking Catholic Social Thought as Tradition," 59-60. L'auteur suggère avec pertinence qu'il faut voir les moyens d'intégrer dans ce corps les lettres pastorales des Conférences épiscopales et le dialogue théologique fait au niveau des communautés chrétiennes.

³³ Paul VI, "Lettre Apostolique 'Octogesima Adveniens' à l'occasion du 80^{ème} anniversaire de l'Encyclique 'Rerum Novarum'," dans *Le discours social de l'Eglise Catholique. De Léon XIII à Benoît XVI*, éd. CERAS (Montrouge: Bayard, 2009), no. 4, [AAS 63 (1971), 403-404] ; François (Pape), *La joie de l'Evangile. Exhortation Apostolique 'Gaudium Evangelii'* (Paris: Edition de l'Emmanuel, 2013), no. 184. Voir aussi Vatican II, "Gaudium et Spes," no. 12. Dans la ligne du Concile qui reconnaît l'importance du *sensus fidelium* et à la suite de Paul VI, François rappelle que « ni le Pape, ni l'Eglise ne possèdent le monopole de l'interprétation de la réalité sociale ou de la proposition de solutions aux problèmes contemporains. » Il confirme l'idée de Paul VI qui estimait qu'il « est difficile de prononcer une parole unique, comme de proposer une solution qui ait une valeur universelle [...]. Il revient aux communautés chrétiennes d'analyser avec objectivité la situation propre de leur pays. »

³⁴ Douze sur seize paragraphes du chapitre sont en rapport direct avec la Doctrine sociale de l'Eglise.

³⁵ Martin Birba, "La mission sociale de l'Eglise. Orientations pour le second Synode africain," dans *Le deuxième Synode africain face aux défis socio-économiques et éthiques du continent. Document de travail*, éd. Joseph Ndi-Okalla (Paris: Karthala, 2009), 118-122 ; Salla, "Evangélisation et actualité de l'enseignement social de l'Eglise," 125. Birba propose une synthèse de 14 éléments en précisant les documents dans lesquels ils se trouvent. Il maintient le lien entre les dimensions sociale et religieuse de la vie (*Gaudium et Spes*, *Laborem Exercens*), la dignité de la personne humaine (*Pacem in Terris*, *Laborem Exercens*), les droits politiques et économiques (*Pacem in Terris*), l'option pour les pauvres (*Octogesima Adveniens*), le lien entre amour et justice (*Justice dans le monde-Synode de 1971*), la promotion du bien commun (*Mater et Magistra*), la subsidiarité (*Quadragesimo Anno*), la participation politique (*Message de Noël 1944 de Pie XII, Ad Gentes*), la justice économique (*Laborem Exercens*), la propriété comme service (*Laborem Exercens*), la solidarité (*Populorum Progressio*), la promotion de la paix (*Pacem in Terris*), le travail (*Rerum Novarum*, *Laborem Exercens*) et la libération (*Ad Gentes*). De la liste des *Lineamenta*, Salla retient la dignité de la personne humaine (no. 42), les droits de l'homme (no. 7), la notion du bien commun (no. 46), les principes de solidarité (no. 44), de subsidiarité (no. 47) et de la destination universelle des biens de la terre (no. 44). Il oublie trois éléments importants pourtant soulignés par le document à savoir le travail (no. 43), l'option préférentielle pour les pauvres (no. 44) et la propriété privée (no. 45).

³⁶ Salla, "Evangélisation et actualité de l'enseignement social de l'Eglise," 125-127.

³⁷ Synode des évêques, II^{ème} Assemblée spéciale pour l'Afrique. *Lineamenta*, 12-15, 22.

enseignement se trouve au centre du document. Salla conclut dans le même sens en précisant qu'avec cette reconnaissance, l'Eglise entend montrer la centralité de cette discipline dans le processus synodal et dans le redressement de l'Afrique.³⁸ Même si l'*Instrumentum Laboris* n'offre pas une élaboration extensive et particulière en la matière à l'instar du premier document, il convient de reconnaître son souci de promouvoir l'esprit de réconciliation, de justice et de paix. Au-delà du 2^{ème} chapitre insistant sur l'urgence de ces trois composantes du thème synodal, l'ensemble du document invite à l'engagement conduisant à la reconstruction du continent. Cet intérêt se précise visiblement dans la phase des assises synodales.

8.2 PHASE DES ASSISES DU DEUXIÈME SYNODE AFRICAIN

La phase des assises du deuxième Synode pour l'Afrique se déroule à Rome du 4 au 25 octobre 2009. Sous la coordination et la conduite des équipes antérieurement nommées par Benoît XVI,³⁹ les travaux des pères synodaux aboutissent à un message au peuple de Dieu et à une série de 57 propositions. Après mention de la représentativité, la présente section aborde le déroulement du Synode dans ses grandes lignes.

8.2.1 REPRÉSENTATIVITÉ AU SYNODE

Selon les estimations, près de 400 personnes ont participé activement aux travaux de la phase des assises du Synode à différents titres. Il y a les membres, les experts, les auditeurs, les invités, les assistants, les techniciens et les traducteurs. Sur 244 membres, 79 le sont au titre de leurs charges ecclésiastiques, 129 sont élus par leurs pairs et 36 sont nommés par le pape. Ce sont des cardinaux, des archevêques, des évêques, des religieux choisis par l'Union des Supérieurs généraux, un chapelain national aux armées et un administrateur apostolique. À ce groupe, il faut ajouter 29 experts des 21 pays, 49 auditeurs, 2 invités spéciaux et 6 délégués fraternels des cinq Eglises et communautés ecclésiales.⁴⁰ Ils viennent des différentes régions du monde pour prier et réfléchir ensemble comme en famille.

³⁸ Salla, "Évangélisation et actualité de l'enseignement social de l'Eglise," 127.

³⁹ Le 14 février 2009, le pape nomme trois cardinaux présidents-délégués (Francis Arinze de la Curie romaine, Théodore-Adrien Sarr du Sénégal et Wilfrid Fox Napier de l'Afrique du Sud), le rapporteur général (cardinal Peter Kodwo Appiah Turkson du Ghana), les deux secrétaires spéciaux (Mgr Damiao Antonio Franklin de l'Angola et Mgr Edmond Djitangar du Tchad), les responsables des Commissions pour l'information (cardinal John Njue du Kenya, Mgr C. M. Celli de l'Italie), pour le message (Mgr John Onaiyekan du Nigéria et Mgr Youssef I. Sarraf de l'Égypte) et pour les controverses (Mgr R. Burke des États-Unis, Mgr Fridolin Ambongo Besungu de la République Démocratique du Congo et Mgr Ayo-Maria Atoyebi du Nigéria). Voir Saint-Siège, "II^{ème} Synode pour l'Afrique," DC CVI, no. 2419 (2009): 263 ; Collectif, "La composition du Synode," DC CVI, no. 2433 (2009): 1001-1002.

⁴⁰ Collectif, "La composition du Synode," 1001-1002 ; Eterovic, "The Present and Future of the Church in Africa," 6-7 ; Eterovic, "Reconciliation at the Heart of Synodal Reflection," 9 ; Cheza, "Prémices et histoire des deux Synodes africains," 29 ; Maurice Cheza, éd., *Le deuxième Synode africain. Réconciliation, Justice et Paix* (Paris: Karthala, 2013), 391-397. Voici la répartition des personnes conviées au Synode :

- 79 membres *ex officio* : 14 cardinaux africains, 25 membres des dicastères de la Curie romaine (dont 17 cardinaux et 8 évêques), 36 présidents des Conférences épiscopales, les présidents des Associations régionales des Conférences épiscopales (sans recompter à ce point précis les 3 cardinaux africains). À ces personnes, il faut ajouter le pape et le Secrétaire général du Synode des évêques ;
- 129 membres élus : 114 par les Conférences épiscopales, 8 par l'Union des Supérieurs généraux, 7 par les Eglises Catholiques Orientales ;
- 36 membres nommés par le pape : 3 cardinaux, 27 évêques et 6 pères ;

8.2.2 À PROPOS DES CÉRÉMONIES D'OUVERTURE DU SYNODE

Le deuxième Synode pour l'Afrique s'ouvre le 4 octobre 2009 par une messe présidée par Benoît XVI. Dans son homélie, il définit l'Afrique comme « un immense poumon spirituel » de l'humanité apparemment « en crise de la foi et de l'espérance. » Ce poumon risque d'être endommagé par deux principaux virus. Le premier est le matérialisme pratique, caractérisé par un esprit relativiste et nihiliste. Selon le pape, l'Occident continue d'exporter vers l'Afrique les « déchets spirituels toxiques » prolongeant ainsi le colonialisme. Le second est le fondamentalisme religieux, lié aux intérêts politiques et économiques. Face à ces défis, il appelle à une nouvelle vision conjuguant la complémentarité des trois composantes du thème synodal. La réconciliation, souligne-t-il, est le fondement stable de la paix. Cette dernière est une condition préalable au développement intégral qui repose sur le projet de la justice divine.⁴¹ Le jour suivant, les travaux débutent avec la réflexion papale sur la spécificité du Christianisme. Celui-ci n'est ni une philosophie ni une théorie mais plutôt une vie. Cette caractéristique se fonde sur le principe de l'amour, centre de la vie chrétienne.⁴² Son intervention est suivie des remerciements du cardinal Arinze, en sa qualité de président-délégué, qui poursuit son bref discours de bienvenue. Pour un continent qui a traversé des moments de souffrances injustes et d'exploitations, note-t-il, il faut se réjouir de son aspect positif qui se perçoit dans différentes formes de fraternité, de solidarité, de réconciliation et d'entraide entre les pays en vue du développement intégral.⁴³ Puis, le Secrétaire général du synode des évêques résume les réalisations de la période préparatoire du Synode.⁴⁴ Ce survol terminé, les pères synodaux aborde une tâche débutant par le rapport du rapporteur général.

- 84 autres personnes nommées par le pape : 29 *experts* dont 16 prêtres et religieux, 5 religieuses, 5 femmes et 3 hommes ; 49 *auditeurs* dont 17 consacrés (11 religieuses, 6 prêtres et religieux) et 32 laïcs (22 hommes et 10 femmes) ; 6 *délégués fraternels* ;

- 2 invités spéciaux : M. R. Adada (chef de la 'Joint United Nations, African Peacekeeping Mission'-Darfour) et Jacques Diouf (directeur général de la FAO).

Cependant, ces sources ne donnent ni le même chiffre sur certains groupes ni la même précision sur certains aspects. Cheza parle par exemple des 12 membres élus par l'Union des Supérieurs généraux, de 50 auditeurs et de 35 membres nommés par le pape. Pour lui, le Synode aurait réuni près de 300 personnes venant principalement d'Afrique. À part pour les auditeurs, la liste de la Documentation catholique a l'avantage de préciser les noms. Par ailleurs, lors de la présentation du rapport du Secrétaire général du synode des évêques, les chiffres qu'il avance ne sont pas en harmonie. En les additionnant, tantôt on obtient 243 (78 *ex officio*, 129 élus et 36 nommés par le pape), tantôt 268 (33 cardinaux, 79 archevêques et 156 évêques) ou encore 240 (par leurs fonctions : 37 sont des présidents des Conférences épiscopales, 189 ordinaires des lieux, 4 coadjuteurs, 2 évêques auxiliaires et 8 archevêques ou évêques émérites).

⁴¹ Benoît XVI, "L'Afrique, immense 'poumon spirituel.' Homélie de Benoît XVI pour l'ouverture de la II^{ème} Assemblée spéciale pour l'Afrique du synode des évêques," *DC CVI*, no. 2433 (2009): 951-953 ; Benedict XVI, "The Church as a Leaven of Reconciliation. Solemn Inauguration of the Second Special Assembly for Africa of the Synod of Bishops," *L'Osservatore Romano*, 7 October 2009, 8-9. Une note introductive de la version anglaise de l'homélie du pape publiée par *L'Osservatore Romano* souligne le caractère linguistique de ladite célébration. Entouré de 244 pères du Synode, le pape célèbre cette messe en Latin et en Italien, les deux lectures sont faites en Français et en Anglais, l'Evangile en Latin, la prière universelle en cinq langues (Swahili, Portugais, Amharique, Hausa et Arabe) et l'hymne de l'offertoire chantée en Kikongo.

⁴² Benedict XVI, "More than a Philosophy, Christianity is a Way of Life. The Holy Father Opens Work for the Synod of Bishops for Africa with an Extemporaneous Reflection," *L'Osservatore Romano*, 7 October 2009, 10.

⁴³ Francis Arinze, "Steps Towards Integral Development. Welcome Address of President Delegate Cardinal Francis Arinze," *L'Osservatore Romano*, 14 October 2009, 9.

⁴⁴ Eterovic, "Reconciliation at the Heart of Synodal Reflection," 9-13. Alors que les deux premières parties du rapport font référence au voyage pastoral du pape en Afrique (17-23 mars 2009) et aux statistiques de

8.2.3 PREMIER RAPPORT DU RAPPORTEUR GÉNÉRAL

Le premier rapport du rapporteur général ou la *Relatio ante disceptationem*⁴⁵ se compose d'une introduction, de trois parties et d'une conclusion. L'introduction relate la joie de l'Afrique entre mai 1994 et septembre 1995, période allant de la fin de la phase des assises du premier Synode à Rome à la visite du pape en Afrique pour la célébration coïncidant avec la transmission des résultats.

Dans la première partie, le rapporteur rappelle le contexte historique du premier Synode et le nouvel élan apporté par *Ecclesia in Africa* avant d'aborder les nouvelles données ecclésiales et sociales du continent. D'une part, il insiste sur les *subsidia fidei* regroupant les grandes réalisations de l'Eglise universelle de 2001 à 2009, sur la croissance exceptionnelle de l'Eglise africaine dans son personnel comme dans ses structures et sur la relation étroite existant entre le Synode africain et le SCEAM. D'autre part, à la description faite par l'*Instrumentum Laboris* au niveau des lieux critiques de la vie des sociétés africaines dans la rubrique des données sociales, il ajoute quelques notes importantes du domaine historique, politique, économique et social. Ainsi, le cardinal évoque quelques points, notamment le phénomène de l'esclavage et la question des frontières de l'époque coloniale, le désir de la renaissance africaine de la part de dirigeants africains optant pour la bonne gouvernance, le paradoxe d'un continent vivant dans la pauvreté malgré sa riche en ressources naturelles et, enfin, le besoin d'une réflexion sur les grands défis sociaux. Parmi ces derniers figurent ceux qui sont liés à la déstabilisation du mariage et de la famille, au trafic de drogue et d'armes, à l'environnement et aux changements climatiques. Cependant, cette image terne de la société n'occulte pas le message d'espérance. Même si l'Afrique et son Eglise traversent des moments difficiles, il y a lieu de se réjouir des efforts modestes déjà réalisés et éviter des généralisations rapides concernant les aspects négatifs. Le continent est en mesure de poursuivre son développement intégral.

La deuxième partie a trait à ceux qui appartiennent à la famille de Dieu, c'est-à-dire les évangélistes et les serviteurs de la réconciliation, de la justice et de la paix. Le rapporteur fournit les fondements de ces trois composantes du thème synodal. Ainsi, la réconciliation est conçue comme une initiative divine, un mouvement libre et gratuit avec le but de rétablir la communion endommagée par le péché. C'est un geste de conciliation libre de Jésus en faveur de ses offenseurs qui, à leur tour, deviennent des ambassadeurs du même message pour le rétablissement des liens fraternels au sein de l'Eglise famille. Ce processus dynamique, à la fois vertical et horizontal, conduit à la restauration de la justice et à l'ordre dans la société. Dès lors, devenir serviteur de la justice en Afrique implique un engagement visant à soulager la souffrance du continent, ce qui contribue à l'avènement de la paix. À ne pas confondre avec l'absence de la guerre, cette paix est aussi un don de Dieu qui surpasse le

l'Eglise en ce continent, les deux dernières parlent respectivement de l'historique de la convocation de ce deuxième Synode et de ses différentes étapes de préparation.

⁴⁵ Peter Kodwo Appiah Turkson, "Rapport 'ante disceptationem.' Rapport avant le débat général du rapporteur le cardinal Peter Kodwo Appiah Turkson archevêque de Cape Coast (Ghana)," dans *Le deuxième Synode africain. Réconciliation, Justice et Paix*, éd. Maurice Cheza (Paris: Karthala, 2013), 35-65. Voir aussi le même texte Peter Kodwo Appiah Turkson, "II^{ème} Assemblée spéciale pour l'Afrique du synode des évêques. L'Eglise en Afrique au service de la réconciliation, de la justice et de la paix. "Vous êtes le sel de la terre... Vous êtes la lumière du monde" (Mt 5, 13.14). Rapport du cardinal Peter Appiah Turkson," *DC CVI*, no. 2433 (2009): 984-1000.

résultat de l'effort humain. Partant de là, le rapporteur établit un lien étroit entre les deux Synodes africains. Alors que le premier insistait sur le témoignage en matière de réconciliation, de justice et de paix pour mieux vivre la communion au sein de l'Eglise famille de Dieu, le second Synode invite à expérimenter et à promouvoir ces valeurs qui contribuent à la communion avec Dieu.

La troisième partie est consacrée à l'identité des témoins du Christ, invités à devenir sel de la terre et lumière du monde. D'une part, cela exige de se conformer aux qualités du sel dont notamment la capacité de conservation et de purification, le symbolisme de la sagesse et de la force morale. Le besoin de donner sens à la vie est accentué. Du fait que les conflits et la mort sévissent dans plusieurs régions d'Afrique, l'Eglise doit s'engager à semer la vie, à préserver l'intégrité du continent et de la population, à purifier et à guérir les esprits des forces maléfiques. D'autre part, être la lumière du monde fait allusion à la tradition biblique qui présente Sion comme une ville au sommet de la montagne éclairant les nations et qui considère le Christ comme cette lumière. Il s'agit donc de devenir son reflet dans le monde. L'Eglise famille de Dieu est invitée à approfondir cette réflexion dans son deuxième Synode.

Le rapporteur conclut sur l'Afrique, cette terre et ce monde pour lesquels les disciples du Christ doivent devenir le sel et la lumière en qualité de serviteurs de la réconciliation, de la justice et de la paix.

8.2.4 LA PAROLE AUX PARTICIPANTS

À la suite du rapport présenté le 5 octobre 2009 par le rapporteur général, la parole est donnée aux participants. Cinq messages sont délivrés par les représentants des autres continents pour souligner la relation déjà existante ou envisageable dans le futur avec l'Afrique. Ils font allusion aux expériences similaires, ils évoquent les différences, les lieux possibles de coopération et quelques leçons à tirer de la situation et de l'expérience africaines.⁴⁶ Pour conclure les interventions de la journée, un rapport détaillé sur *Ecclesia in Africa* est fourni par l'archevêque de Kinshasa. En cinq volets encadrés par l'introduction et la conclusion, il reprend le chemin parcouru à partir du premier Synode africain pour insister sur son lien avec la seconde Assemblée.⁴⁷ Au 3^{ème} jour, à l'ouverture de la 3^{ème} Congrégation, le Synode écoute la réflexion du délégué fraternel en la personne de Sa Sainteté Paulos Abuna. Après avoir indiqué que l'Afrique est le berceau de l'humanité et en insistant sur son implication dans la transmission de l'Evangile aux premiers siècles, il évoque les défis contemporains avant d'exhorter les responsables des Eglises à s'engager concrètement pour un avenir serein du continent.⁴⁸ En quelques mots brefs, le pape le remercie d'avoir accepté l'invitation et pour la pertinence de sa réflexion lorsqu'il souligne que l'annonce de l'Evangile

⁴⁶ Synod of Bishops, "Africa's Relations with Other Countries. Interventions during the Second General Congregation," *L'Osservatore Romano*, 14 October 2009, 20-21 ; Cheza, éd., *Le deuxième Synode africain*, 69-77. Ces messages sont présentés par Mgr Raymundo Damasceno Assis (CELAM/Amérique latine), Mgr Wilton Daniel Gregory (Etats-Unis), Mgr Orlando B. Quevedo (FABC/Asie), Mgr Peter William Ingham (FCBCO/Océanie) et Mgr Peter Erdo (CCEE/Europe).

⁴⁷ Monsengwo, "The Catholic Church in Africa," 22-25.

⁴⁸ Paulos Abuna, "Carrying the Cross of Christ in the Cradle of Mankind. Reflection by His Holiness Abuna Paulos, Patriarch of the Ethiopian Orthodox Tewahedo Church," *L'Osservatore Romano*, 7 October 2009, 11. Parmi les défis mentionnés figurent le manque d'éducation, les séquelles du colonialisme reliées avec l'exploitation étrangère des ressources naturelles, le problème du Sida, de la dette, des guerres civiles et du manque des besoins de base de l'homme africain.

va de pair avec l'engagement de construire une société conforme à la volonté de Dieu et de protéger la dignité de la personne humaine. Une telle présence, précise le pape, est un signe éloquent de témoignage de l'ancienne tradition chrétienne de l'Afrique.⁴⁹ Ensuite, les interventions vont se succéder jusqu'au 13 octobre à la 14^{ème} Congrégation générale. 197 pères synodaux dont 24 cardinaux et 15 membres n'ayant pas le statut d'évêque, 24 auditeurs et auditrices, 2 invités spéciaux et 3 délégués fraternels prendront la parole.⁵⁰ À ces exposés oraux, il faut ajouter la contribution de 16 pères synodaux dont 1 cardinal et 15 évêques, textes soumis au Secrétariat du synode sans être prononcés dans la salle.⁵¹ Les autres interventions émanant d'un délégué fraternel et de 22 auditeurs/auditrices se déroulent dans la 2^{ème} phase des travaux après le deuxième rapport du rapporteur.⁵² Sans être exhaustif, il faut compter plus de 260 interventions orales et écrites⁵³ pour le Synode en moins d'un mois.

Dans le cadre de notre travail, il est impossible d'analyser en profondeur toutes ces contributions. Cependant, avec un survol sommaire et en se basant surtout sur l'échantillon d'une centaine de textes retenus par Cheza,⁵⁴ quelques considérations d'ordre général peuvent être notées. Ce choix permet de grouper les interventions des pères synodaux en quatre catégories. Les premiers textes sont en rapport avec les généralités et ils invitent à la cohérence à différents niveaux de la vie de l'Eglise. Les intervenants dénoncent le fossé existant parfois entre les réalités de la vie quotidienne et la pratique de la foi. L'incarnation du message évangélique doit permettre à l'Eglise d'agir et de se dépenser, à la manière du sel qui se dissout, pour donner une saveur à la vie du continent. Les secondes interventions concernent la société. Les pères synodaux exposent ce qu'ils pensent savoir de la vie des populations au sein de leurs communautés. Les troisièmes interventions portent sur la vie de l'Eglise. Ses problèmes, ses structures, son fonctionnement et son organisation sont explorés en fonction de sa mission d'évangélisation et de service. Enfin, les quatrièmes interventions sont des textes pour réflexion sur le rôle des différents intervenants dans le domaine de la réconciliation, de la justice et de la paix.⁵⁵ Il s'agit de témoignages des pasteurs qui s'expriment à partir des expériences de leur ministère. Dans le même ordre d'idée, il y a également la parole des auditeurs et auditrices soit comme complément de témoignage des pasteurs, soit pour leur lancer un défi. Chaque orateur a droit à quatre minutes pour présenter la situation concrète de terrain. Il en ressort une grande diversité et l'exigence d'une saine gestion de la chose publique. Ils rappellent l'importance de la formation à tous les niveaux et la nécessité de structures permettant de relever les défis de façon collective et organisée. Le

⁴⁹ Benedict XVI, "The Holy Father's Response," *L'Osservatore Romano*, 7 October 2009, 11.

⁵⁰ Synod of Bishops, "Fathers' Interventions (I)," *L'Osservatore Romano*, 14 October 2009, 26-31 ; Synod of Bishops, "Fathers' Interventions (II)," *L'Osservatore Romano*, 21 October 2009, 4-26 ; Synod of Bishops, "Fathers' Interventions (III)," *L'Osservatore Romano*, 28 October 2009, 7-11 ; Synode des évêques, "Interventions des pères synodaux (extraits)," *DC CVI*, no. 2434 (2009): 1056-1058 ; Cheza, éd., *Le deuxième Synode africain*, 69-180.

⁵¹ Synod of Bishops, "Interventions 'in Scriptis'," *L'Osservatore Romano*, 28 October 2009, 10-11, 14.

⁵² Synod of Bishops, "Auditors' Interventions," *L'Osservatore Romano*, 28 October 2009, 16-18.

⁵³ Il convient de préciser que nos deux principales sources, *L'Osservatore Romano* et Maurice Cheza pour ce cas précis des chiffres, n'ont pas toujours recopié l'intégralité des interventions. Parfois, ce sont des résumés ou un choix parmi une multitude de textes mais qui donnent une idée générale de l'abondance de ce qui a été dit au Synode.

⁵⁴ Cheza, éd., *Le deuxième Synode africain*, 79-180, 409-413. L'auteur retient ici 64 textes des pères synodaux et 36 autres des auditeurs/auditrices.

⁵⁵ Ibid., 79-141.

silence des femmes est brisé pour parler librement de leur rôle indispensable au sein de l'Eglise et pour évoquer l'avantage de la valorisation de leurs dons.⁵⁶ C'est en tenant compte de l'essentiel de ces interventions que le cardinal rapporteur fait son rapport de synthèse avant de laisser la place aux travaux des carrefours.

8.2.5 DEUXIÈME RAPPORT DU RAPPORTEUR GÉNÉRAL

Par le deuxième rapport ou la *Relatio post disceptationem*,⁵⁷ le rapporteur général fait une synthèse du travail réalisé par les participants au cours de la 1^{ère} étape réservée aux interventions. Il se compose d'une introduction, d'un corps du texte à subdiviser en trois points, d'une conclusion et de 25 questions. L'introduction rappelle l'objet de cette Assemblée qui est d'approfondir le sens de l'Eglise famille de Dieu et de réfléchir sur sa mission. En initiant ce projet, souligne le rapporteur, Jean Paul II faisait référence aux « ombres et lumières » de l'Afrique pour exhorter ce continent à un effort de collaboration et à une fortification de sa foi en Jésus Christ.

En premier point de la partie centrale, le rapport situe cette deuxième Assemblée dans son cadre général. Bien qu'africain, ce Synode a une dimension universelle et collégiale pour assister le pape dans sa mission. Ce n'est donc pas une démarche seulement africaine. C'est l'Eglise universelle qui prie et réfléchit ensemble dans un processus de discernement sur la manière de garder sain l'immense poumon spirituel africain pour l'humanité. En ce sens, les pères synodaux ont souligné la nécessité de l'unité des évêques et l'importance de renouveler l'engagement envers le SCEAM dont la vocation est de promouvoir l'évangélisation en coresponsabilité. Cela implique de créer et de maintenir des liens avec les organismes épiscopaux d'autres continents et de favoriser la communion entre les Conférences épiscopales régionales d'Afrique. Concernant les ombres dans les Eglises locales, les participants au Synode ont évoqué l'appréciation insuffisante du rôle de la femme et de la jeunesse, la pauvreté de la formation à l'intelligence de la foi, le manque d'accompagnement et de formation pour les responsables de la société civile dont les hommes politiques et les fonctionnaires, l'usage trop faible des médias et le manquement de fidélité de quelques agents pastoraux à leurs vœux. Les défis sont apparus sous une triple dimension. Au plan socioculturel, le Synode suggère de parler de l'expérience de la rencontre des cultures au lieu de leur conflit, il déplore le sort de la famille en Afrique et les attaques externes contre le mariage, l'exclusion des femmes dans certaines sphères de la vie, les méfaits de l'ethnicité et les abus infligés aux enfants et à la jeunesse. Au niveau sociopolitique, le Synode propose de mettre en place le système d'aumônerie pour accompagner les politiciens avec une formation à la Doctrine sociale de l'Eglise pour aboutir au *leadership* de service. Enfin, au plan socio-économique, le Synode relève les projets de développement et des initiatives d'autofinancement de l'Eglise. Simultanément, il dénonce l'incidence de la corruption et les

⁵⁶ Ibid., 143-180.

⁵⁷ Peter Kodwo Appiah Turkson, "Rapport 'post disceptationem'," dans *Le deuxième Synode africain. Réconciliation, Justice et Paix*, éd. Maurice Cheza (Paris: Karthala, 2013), 181-206 ; Peter Kodwo Appiah Turkson, "The Church Family of God in Africa. General Relator Delivers 'Relatio post Disceptationem,'" *L'Osservatore Romano*, 21 October 2013, 25-30. La version de l'*Osservatore Romano* a l'avantage de retenir aussi les 25 questions formulées à la fin du rapport. Contrairement à l'habitude, ce texte ne comporte ni la numérotation des paragraphes ni l'indication de ses grandes parties. Nous suggérons de subdiviser la partie centrale en trois volets correspondant à nos trois paragraphes. La liste des 25 questions est reprise en annexe 5.

contrats d'exploitation des ressources minières qui ne profitent pas au peuple. Toutefois, le NEPAD (Nouveau Partenariat Economique pour le Développement de l'Afrique) est cité comme signe d'espoir dans le domaine politico-économique.

Le second point du rapport traite de la fortification de la foi dans le Christ. Pour le rapporteur, un Synode spécial n'est pas à confondre avec une session des Nations Unies qui se termine par des déclarations publiques. Il est plutôt une Assemblée de foi des fils de Dieu dans le Christ. De même, l'image de l'Eglise famille de Dieu n'est pas une simple référence à une quelconque conception ou terminologie à caractère purement anthropologique. Ainsi, les pères synodaux ont réaffirmé la centralité du Christ eu égard au thème synodal et la nécessité de l'aborder dans cette optique. Partant du fait que le Christ est notre réconciliation, celle-ci cesse d'être un état ou un acte statique. Elle est plutôt un processus dynamique et continu né de l'amour, avec la miséricorde pour rétablir la communion et les liens rompus. Il s'agit d'un exercice de la vérité et de l'amour miséricordieux. La suggestion est alors d'étudier le rôle et la place des méthodes traditionnelles de réconciliation dans les différentes formes de célébration des sacrements au sein de l'Eglise. La condition pécheresse de l'humanité la rend incapable d'arriver à la justice par sa propre force. C'est Dieu qui lui en fait don. Ainsi, la justice du Royaume surpasse la notion de rétribution ou de conformité aux normes. Seule la révélation de la droiture de Dieu rend de nouveau le pécheur digne d'une relation de communion et permet une justice exercée dans l'amour et la miséricorde. Dans cette vision, il a été suggéré que la justice soit d'abord renforcée au niveau de la famille avant de l'étendre à la société au sens large. L'expérience des Commissions Vérité et Réconciliation dans plusieurs pays africains montre que l'objectif principal est la guérison et non la compensation. Cela conduit à une autre caractéristique qui veut que le Christ soit notre paix. Le Synode invite à l'édification de la culture de la paix avec la possibilité de la création des Centres d'Etude de Culture dans le but de venir en aide aux victimes des pratiques traditionnelles. La paix, n'étant pas le fruit des structures, elle naît dans le cœur de la personne. Elle est résultat de la disposition spirituelle, exigeant l'amour, bien au-delà de la stricte justice.

Le troisième volet du rapport présente quelques composantes de l'Eglise famille avec les implications du symbolisme du sel et de la lumière. Les disciples, serviteurs de la réconciliation, de la justice et de la paix ont conscience de leur mission qui est de rendre le Christ visible et de constituer une communauté de partage des biens tant spirituels que matériels. Il est de la responsabilité de l'Eglise famille de Dieu de réhabiliter la famille africaine dans sa dignité et de la redéfinir comme Eglise domestique. En ce sens, le Synode a dénoncé les idéologies et les programmes internationaux imposés à l'Afrique et qui conditionnent l'aide au développement. Ainsi, une formation adéquate est nécessaire pour faciliter les analyses socio-pastorales contextuelles. De même, la dignité et le rôle de la femme au sein de l'Eglise famille sont apparus comme un défi fondamental. Dans le secteur socioreligieux, la peur fait obstacle à la vie de foi des africains et les sectes attirent nombreux chrétiens. Les pères synodaux insistent sur le besoin de renouveler l'enseignement des éléments essentiels de la foi chrétienne, d'approfondir la catéchèse des sacrements et d'inviter les chrétiens à vivre les liens fraternels établis par l'eau du baptême, plus forts que ceux du sang. Ils rappellent le caractère sacré de la vie de chaque personne et le lien inséparable entre la justice, le pardon et la vérité. Dans une dimension concrète, le Synode insiste sur la mission prophétique de l'Eglise famille de Dieu, la nécessité d'agir en synergie de la part des

Conférences épiscopales et la prévision d'une formation solide à chaque échelon de l'Eglise. Ces Conférences doivent parler le même langage, favoriser la collaboration entre les institutions ecclésiales, renforcer la présence dans les organisations continentales comme l'Union Africaine, encourager les recherches pour lutter contre le Sida, dénoncer les sociétés multinationales et les fabricants d'armes qui perpétuent les conflits. Il est aussi nécessaire de prévoir la formation et l'accompagnement des politiciens, de la jeunesse, du clergé et des religieux (ses) dans les domaines variés tels que la Doctrine sociale de l'Eglise, la théologie et les médias. L'esprit de dialogue est indispensable dans une Eglise unique, famille de Dieu. Il faut aller à la rencontre des autres religions dont l'Islam en particulier.

Dans sa conclusion, le rapport rappelle le thème du Synode en précisant la pertinence de la Parole du Christ qui invite ses disciples à devenir le sel de la terre et la lumière du monde. Cette métaphore, note le rapporteur, ne fait pas seulement référence au témoignage à rendre. Elle implique aussi une méthode d'évangélisation crédible imitant celle du Christ lui-même. L'Eglise famille de Dieu doit se transformer de l'intérieur pour mener une existence pascalle et s'engager à transformer le continent à la manière du sel et de la lumière. Avec les 25 questions formulées à la fin, tout le rapport entend faciliter les débats dans les carrefours.

8.2.6 VERS LA CONCLUSION DE LA PHASE DES ASSISES DU SYNODE

Faisant suite au second rapport du rapporteur, les pères synodaux amorcent la deuxième étape de leurs travaux. Du 14 au 24 octobre 2009, les 6 Congrégations générales travaillent sur les conclusions des débats des différents groupes en carrefours. Le Synode s'orientait vers la formulation de deux documents importants pour le peuple de Dieu et pour le pape. De fait, la Commission chargée du message est intervenue le 17 octobre au cours de la 16^{ème} Congrégation pour exposer l'avant-projet de son texte. Après amendements et corrections, le texte final est présenté à l'Assemblée le 23 octobre lors de la 18^{ème} Congrégation pour approbation. Les 20 et 24 octobre lors des 17^{ème} et 20^{ème} Congrégation, les pères synodaux s'entendent sur les propositions. À partir de 282 suggestions des différents groupes, une liste unique de 54 propositions fut présentée dans la salle du Synode par le rapporteur et les Secrétaires spéciaux. Au terme d'échanges et de compléments, 57 propositions sont votées la veille du dernier jour du Synode.⁵⁸ Les 17 et 20 octobre, sont aussi des dates importantes pour le suivi indispensable de la période post-synodale. Les pères synodaux ont élu 12 membres du Conseil spécial pour l'Afrique. Le résultat du vote est rendu

⁵⁸ Synod of Bishops, "Auditors' Interventions," 16-17 ; Synod of Bishops, "Message to the People of God. Final Message of the Second Special Assembly for Africa of the Synod of Bishops," *L'Osservatore Romano*, 28 October 2009, 3 ; Synode des évêques, "L'Afrique est en mouvement. Message final de la II^{ème} Assemblée spéciale du Synode des évêques pour l'Afrique," *DC CVI*, no. 2434 (2009): 1025 ; Synode des évêques, "Les 57 propositions pour l'Afrique," *DC CVI*, no. 2434 (2009): 1035 ; Mulindahabi, "Vers une éthique de reconstruction du tissu social africain", 78-79 ; Synodus Episcoporum Bulletin, *II^{ème} Assemblée spéciale pour l'Afrique du Synode des évêques 4-25 octobre 2009*, disponible sur http://www.vatican.va/news_services/press/sinodo/documents/bollettino_23_ii_speciale-africa-2009/03_francese/b28_03.html [Consulté le 24 mai 2014]. Pour le message final et les propositions du Synode, nous préférons ici faire référence aux versions de *L'Osservatore Romano* et de la Documentation catholique en raison de leur précision en ce qui concerne les dates. La liste unique des 54 propositions, ou *Elenchus Unicus Propositionum*, résulte de l'unification des 282 propositions préparées par les carrefours, un travail qui s'est déroulé du 17 au 19 octobre 2009. Elle est distribuée aux pères pour les amendements, ce qui donnera les 57 propositions finales.

public le 23 octobre en même temps que la nomination des 3 autres membres par le pape.⁵⁹ La deuxième étape des travaux des pères synodaux aboutit donc essentiellement à la mise en place du Conseil spécial, au message final et aux propositions.

Avant d'aborder ces deux documents, soulignons le caractère solennel de la messe de clôture du 25 octobre. Présidée par le pape et concélébrée par 294 prêtres et évêques dont 239 pères synodaux, cette messe est internationalisée par l'usage des différentes langues.⁶⁰ Le message central est une annonce d'espérance et le rappel du dessein divin qui subsiste dans le Royaume de la liberté et de la paix pour toute l'humanité. Partant de l'exemple de Bartimée, l'aveugle de l'Evangile (Mc 10, 46-52), le pape insiste sur la connaissance du besoin de l'homme par Dieu qui lui laisse la liberté de l'exprimer en vertu de sa dignité. Ainsi, l'Afrique est invitée à la confiance et à se lever avec courage pour sa nouvelle évangélisation.⁶¹ Ce message constitue le sommet de la période des assises du deuxième Synode africain. Durant trois semaines, les pères synodaux ont prié et réfléchi ensemble avant de finaliser leurs deux principaux documents. Il reste à s'interroger sur la pertinence de ce résultat.

8.3 RÉSULTATS DE LA PHASE DES ASSISES SYNODALES

Le message final et les 57 propositions⁶² émanent de la phase des assises du deuxième Synode africain. La présentation de leur contenu est suivie par leur évaluation.

8.3.1 LE MESSAGE FINAL DU SYNODE

Après l'introduction (no. 1) où les pères synodaux considèrent l'Assemblée comme une grâce spéciale d'accueil du testament de Jean Paul II pour l'Afrique et rendent grâce pour la providence divine qui a permis cette célébration, ce message est articulé en 7 volets suivis d'une conclusion.

Un regard sur l'Afrique (no. 2-6) permet aux pères synodaux de prendre acte de l'existence de la misère malgré les potentialités de développement disponibles. Le continent

⁵⁹ Synode des évêques, "Composition du Conseil spécial pour l'Afrique de la secrétairerie générale du synode des évêques," *DC CVI*, no. 2434 (2009): 1034 ; Mulindahabi, "Vers une éthique de reconstruction du tissu social africain," 79. Les membres de ce Conseil spécial pour l'Afrique sont : Cardinal Wilfrid Fox Napier (Afrique du Sud), Cardinal Francis Arinze (Rome), Cardinal Peter Kodwo Appiah Turkson (Ghana-ACEAO, puis président du Conseil pontifical Justice et Paix), Cardinal Théodore-Adrien Sarr (Sénégal-SCEAM), Cardinal John Njue (Kenya), Mgr Laurent Pasinya Monsengwo (République Démocratique du Congo, créé cardinal le 20 novembre 2010), Mgr Norbert Wendelin Mtega (Tanzanie), Mgr John Olorunfemi Onaiyekan (Nigéria), Mgr Simon Ntamwana (Burundi-ACEAC), Mgr Cornelius Fontem Esua (Cameroun), Mgr Odon Marie Arsène Razanakolona (Madagascar), Mgr Youssef Ibrahim Sarraf (Egypte), Mgr Maroun Elias Lahham (Tunisie), Mgr Edmond Djitangar (Tchad) et Mgr Francisco Joao Silota (Mozambique-SCEAM).

⁶⁰ Benoît XVI, "Lève-toi, continent africain!" Homélie de Benoît XVI pour la clôture du synode des évêques pour l'Afrique," *DC CVI*, no. 2434 (2009): 1022, 1024 ; Mulindahabi, "Vers une éthique de reconstruction du tissu social africain," 79 ; Synodus Episcoporum Bulletin, *II^{ème} Assemblée spéciale pour l'Afrique*. Les lectures sont en Portugais et en Anglais, le psaume et l'Evangile en Latin, la prière des fidèles en cinq langues (Français, Malgache, Kikongo, Swahili et Igbo) et les chants liturgiques en Yoruba, en Efik, en Latin, en Haussa, en Igbo et en Guèze. Ces chants sont marqués par une diversité et ils sont principalement animés par les chœurs de la communauté nigériane de Rome et du collège éthiopien.

⁶¹ Benoît XVI, "Lève-toi, continent africain'," 1022-1024.

⁶² Synode des évêques, "Message final du deuxième Synode," dans *Le deuxième Synode africain. Réconciliation, Justice et Paix*, éd. Maurice Cheza (Paris: Karthala, 2013), 207-225 ; Synode des évêques, "Les 57 propositions votées par les pères," dans *Le deuxième Synode africain. Réconciliation, Justice et Paix*, éd. Maurice Cheza (Paris: Karthala, 2013), 227-266. Pour ces deux documents, c'est cette version de Cheza qui sera privilégiée à moins de se référer à une précision retenue par d'autres versions.

est déchiré par les conflits et les guerres. Ces événements sont repris par les médias qui donnent une image négative au détriment des initiatives positives en bonne gouvernance. Ce choix médiatique tendancieux, insiste le message, ne doit pas conduire au désespoir.

Au contraire, tout doit être considéré à la lumière de la foi (no. 7-8) car l'initiative de réconciliation et de paix est d'abord l'œuvre de Dieu. C'est Lui qui réconcilie le monde et l'introduit dans sa paix et dans sa justice par son pardon et sa grâce. C'est pourquoi l'humanité, qui devient de ce fait ambassadrice du Christ dans le monde, est encouragée à accueillir cet esprit de pardon, à se laisser réconcilier et à abandonner le chemin de la violence et de la vengeance.

S'adressant à l'Eglise universelle (no. 9-13), les pères synodaux remercient le Saint-Siège pour les initiatives de développement et le service des représentations pontificales avec un mot de gratitude à Benoît XVI considéré comme un « ami authentique » de l'Afrique. La participation d'autres continents à leur Synode est interprétée comme une confirmation de la « collégialité effective et affective. »⁶³ Ce fait donne ainsi l'occasion de préconiser l'approfondissement d'un lien fraternel entre les évêchés du monde entier, de recommander les émigrés à la sollicitude de l'Eglise famille et de rendre hommage aux premiers missionnaires qui ont évangélisé le continent.

L'Eglise en Afrique (no. 14-28), dont la présence date dès les premiers siècles avec les témoins de la foi qui ont enrichi l'Eglise universelle, accepte aujourd'hui de poursuivre sa mission et de collaborer avec les Eglises sœurs des autres continents pour promouvoir le développement. Être un instrument de réconciliation, de justice et de paix est une de ses responsabilités prioritaires. Ses structures et ses membres sont interpellés. Ainsi, le Synode souhaite un renouvellement d'engagement envers le SCEAM, institution coordinatrice de la solidarité pastorale organique. Concernant les Conférences épiscopales, il insiste sur le besoin de travailler dans l'unité, source d'une grande force. Chaque évêque est invité à promouvoir le programme diocésain de la Commission Justice et Paix et à investir dans une catéchèse adaptée dépassant le niveau du simple catéchisme et exigeant des programmes de formation permanente pour tous. La piste des micro-finances est à explorer pour lutter contre la pauvreté. Pour l'authenticité du témoignage, les diocèses doivent être des modèles de la bonne gouvernance, de la transparence et de la gestion financière. C'est à l'évêque d'associer toute la communauté dans la planification, dans la mise en œuvre et dans l'évaluation des programmes diocésains de réconciliation, de justice et de paix. Les prêtres, ses collaborateurs immédiats, occupent une place de premier plan dans ce processus. Leur mission est liée à leur

⁶³ L'expression « collégialité effective et affective » avait été soulignée au premier Synode africain. Voir Jean Paul II, *Exhortation Apostolique Post-Synodale 'Ecclesia in Africa' sur l'Eglise en Afrique et sa mission évangélisatrice vers l'An 2000* (Cité du Vatican: Libreria Editrice Vaticana, 1995), no.15-18. Lors d'une journée de réflexion sur les *Lineamenta* du second Synode africain, à Louvain-La-Neuve, des théologiens l'ont évoqué. Voir Maurice Cheza, "L'Eglise et les défis de la société africaine. Perspectives pour le 2^{ème} Synode africain (Louvain-La-Neuve, 13 mai 2008)," *Revue Théologique de Louvain* 39, no. 4 (2008): 584-585. En synthèse, cet auteur retient l'idée de Ndongala Maduka. Ainsi, écrit-il, « Si le synode continental a pu être un moment important de convergence dans la responsabilité pastorale (collégialité effective) et de communion de sentiments des évêques entre eux et avec le successeur de Pierre (collégialité affective), il n'en reste pas moins que cette procédure pose des problèmes de nature ecclésiologique. En particulier, l'influence de la Curie romaine freine l'émergence d'autres modèles qui permettraient de mieux réguler la solidarité organique entre Eglises en vue de répondre aux défis de la mission. Des instances intermédiaires (le SCEAM au plan continental et les assemblées épiscopales régionales par exemple) seraient propices à une saine articulation de l'unité dans la diversité. »

témoignage avec l'objectif constant de dépasser les différences tribales et ethniques. En corollaire, le Synode reconnaît que les laïcs sont des vrais interprètes de l'identité de l'Eglise famille de Dieu dans les lieux publics de la société. Ils sont des « ambassadeurs » du Christ dans le monde, tâche à réaliser avec la force de la prière et des sacrements. Quelques recommandations sont ajoutées, à savoir le besoin du retour aux sources de la foi chrétienne, la création de l'Université Catholique pour un laïcat bien formé et la nécessité de l'apostolat pour l'accompagnement spirituel notamment par la création des aumôneries pour les cadres de la société. Pour les familles catholiques, le Synode invite à la vigilance contre les idéologies virulentes susceptibles de détruire les valeurs de la famille africaine. Envers les femmes, il préconise d'aller au-delà des généralités d'*Ecclesia in Africa* pour un engagement concret permettant leur participation au sein de la communauté. Aux hommes, il conseille de suivre le modèle de Saint Joseph et de s'organiser en Associations. Pour la jeunesse et les enfants, il souligne respectivement la part importante à jouer dans le changement positif de la société et la nécessité de l'encadrement en vue de leur implication dans l'apostolat.

À l'attention de la communauté internationale (no. 29-33), il est rappelé que la réalité de l'Eglise famille de Dieu dépasse les frontières du continent et que la question de la réconciliation, de la justice et de la paix embrasse l'humanité toute entière. Après avoir apprécié la part des organismes de l'ONU dans différents secteurs en Afrique, le Synode les exhorte à la cohérence et à la transparence, tout en dénonçant leurs intentions souvent cachées qui visent à nuire à l'intégrité des valeurs africaines. Il remercie les personnes qui s'engagent au service des victimes du Sida tout en réaffirmant la préférence donnée aux programmes qui privilégient la fidélité et l'abstinence comme outils de lutte contre ce fléau. Aux grandes puissances du monde, il demande le respect qui intègre la dignité de l'Afrique et il exige un nouvel ordre économique mondial plus juste.

L'Afrique qui doit se lever (no. 34-37) est non seulement le berceau de l'humanité, mais elle a aussi une longue histoire de civilisation et une grande richesse en ressources tant humaines que naturelles. Paradoxalement, elle occupe la dernière place au regard des indices internationaux de mesure pour le développement. Cela est en partie dû aux systèmes injustes de la traite des esclaves et de la colonisation qui l'ont déstabilisée dans le passé et les situations conflictuelles actuelles. Les intérêts des pays étrangers, parfois avec la complicité des certains africains, sont à l'origine du mal africain. Pour le Synode, cette situation n'invite pas au désespoir mais plutôt au courage en s'inspirant de l'exemple de quelques pays qui ont choisi le chemin de la démocratie et des efforts de l'Union Africaine et du NEPAD.

Dans la rubrique des ressources spirituelles (no. 38-41), le Synode indique que la synergie est indispensable. Pour une Afrique considérée comme un poumon spirituel de l'humanité et qui doit protéger ce patrimoine contre le matérialisme et le fondamentalisme religieux, il préconise une collaboration œcuménique avec les membres d'autres Confessions chrétiennes et un dialogue avec diverses religions. De fait, toutes ces communautés, avec leurs croyances, ont une préoccupation commune visant la réconciliation, la justice et la paix.

En conclusion (no. 42-43), le Synode note que l'Afrique n'est pas désespérée même si les défis sont énormes. À la lumière de l'Evangile, avec Marie Reine de la paix et les yeux fixés sur Jésus Christ, le chemin conduira sans doute à la réconciliation, la justice et la paix.

8.3.2 LES 57 PROPOSITIONS DU SYNODE

Voté le 24 octobre 2009, le texte des propositions du Synode comprend une introduction (no. 1) qui reprend la liste des documents soumis au pape et la partie principale subdivisée en trois sections.

Dans *Ecclesia in Synodo* ou l'Eglise en Synode (no. 2-4), les pères synodaux rendent hommage à Benoît XVI pour avoir convoqué le deuxième Synode africain, comparé à une « Nouvelle Pentecôte. » Ils reconnaissent sa dimension universelle en raison de la diversité des participants. Pour les disciples du Christ, ils proposent la coopération à tous les niveaux, le renouvellement d'engagement envers le SCEAM et la promotion d'autres structures continentales dont les conseils pour le clergé, pour les laïcs et pour les femmes catholiques.

La catégorie des *Synodalia themata* ou les thèmes du Synode (no. 5-33) regroupe les propositions sur la réconciliation (no. 5-13), sur la justice (no. 14-20), sur la paix (no. 21) et sur les questions dites complémentaires (no. 22-33). En premier, le Synode invite ceux qui sont en guerre à abandonner les hostilités pour reconnaître la fraternité. La réconciliation est abordée en tant que sacrement, dans sa double dimension personnelle et communautaire, à célébrer dans l'esprit des normes canoniques et de l'Exhortation *Reconciliatio et Poenitentia*. En raison des difficultés liées à ce sacrement, il est aussi proposé de favoriser, avec prudence, sa forme non sacramentelle et de mener une étude plus approfondie sur les pratiques traditionnelles africaines de la réconciliation pour orienter l'inculturation de ce secteur. L'Assemblée recommande de prévoir un jour ou une semaine par an et une année jubilaire extraordinaire de la réconciliation. Ce serait un moyen d'approfondir la spiritualité de la réconciliation, de la justice et de la paix. Par ailleurs, le caractère communautaire de la réconciliation exige un dialogue œcuménique et interreligieux, permettant une connaissance mutuelle et des initiatives partenariales, en particulier avec l'Islam. En prolongement de cette démarche, des études scientifiques approfondies de la Religion traditionnelle et des cultures africaines sont nécessaires, afin d'identifier et de promouvoir leurs valeurs. Deuxièmement, pour la justice, le Synode propose aux membres de l'Eglise, chacun selon ses compétences, de la promouvoir en assurant la sécurité de la société, en créant les conditions favorables qui découragent la fuite des cerveaux et qui réduisent la pauvreté, en prenant acte en faveur de la Doctrine sociale de l'Eglise et de l'éducation, sans oublier de dénoncer les programmes qui mettent en danger la vie tel le protocole de Maputo surtout avec son article sur l'avortement. Pour la paix qui est un don de Dieu et le fruit de l'effort humain, en troisième lieu, le Synode suggère la création de conseils de la consolidation et la promotion d'une formation en ce domaine. Enfin, 12 propositions sont consacrées à la protection de l'environnement et à la réconciliation avec la création, au commerce des armes, à la bonne gouvernance, à la politique, aux élections, à la liberté religieuse, aux migrants et aux réfugiés, aux ressources naturelles, à la terre et l'eau, à la mondialisation et l'aide internationale, au respect de la diversité ethnique et à l'inculturation.

En dernière catégorie, les propositions concernant les *promotores* ou les acteurs (no. 34-57) sont divisées en trois points. Dans la rubrique *Ecclesia* ou Eglise (no. 34-44) d'abord, le Synode précise l'orientation de l'évangélisation et des Communautés Ecclésiales Vivantes, indique l'attitude à adopter face aux défis des nouveaux mouvements religieux et invite pour le renforcement de la formation des différents groupes du peuple de Dieu. Ensuite, sous le

titre *In Christo roborati* ou fortifiés dans le Christ (no. 45-46), le Synode souligne l'importance de l'Eucharistie, source et sommet de la réconciliation, et la force de la Parole de Dieu. Il recommande de soigner la liturgie de la messe, de respecter les lieux sacrés de sa célébration et de promouvoir l'apostolat biblique. De fait, si les Ecritures sont négligées, le Christ est ignoré. Au niveau d'*Ecclesia agens* ou Eglise agissante (no. 47-57), les suggestions vont dans le sens de la formation appropriée et de la création des structures adaptées pour faciliter la mission et améliorer les conditions de la femme, de la jeunesse, des enfants et des personnes handicapées. Il est aussi proposé de s'engager dans les programmes de lutte contre le Sida, le paludisme, la drogue, l'alcoolisme et la peine capitale. Après avoir souligné la nécessité d'un service pastoral spécial pour les prisonniers, l'Assemblée recommande à l'Eglise d'être présente dans le domaine des médias à intégrer dans l'évangélisation. Elle conclut en confiant l'apostolat à l'intercession de Marie Notre Dame d'Afrique.

8.3.3 ÉVALUATION ÉTHICO-COMPARATIVE DES DOCUMENTS OFFICIELS DES PÈRES SYNODAUX

Au terme de trois semaines de réflexion, à Rome en octobre 2009, sur la mission de l'Eglise en Afrique, les pères synodaux ont abouti au message final et aux 57 propositions. Ces documents présentent une certaine complémentarité et des similarités, au-delà de quelques nuances. La note introductive du premier document mentionne que ce message, lu en présence du pape, reprend les grandes lignes des propositions. Toutefois, selon la chronologie des événements, il semblerait que c'est l'inverse qui est vrai.⁶⁴ Mais le plus important est l'évolution de la pensée sur certains aspects. À titre illustratif, nous prenons deux exemples à caractère éthique pour démontrer l'enchevêtrement de cette triple dimension de complémentarité, de ressemblance et de nuance au niveau du contenu.

Le premier élément se rapporte au protocole de Maputo. Dans le message final, le Synode dénonce les « tentatives sournoises » qui visent à détruire les valeurs africaines de la famille et de la vie humaine. Entre parenthèses, il fait mention de l'article 14 et des propositions similaires⁶⁵ sans en préciser le contenu ou la nature. Les propositions emploient un style plus clair et direct. Évoquant la problématique de ce protocole eu égard à la santé reproductive des femmes, les pères synodaux haussent le ton en jugeant inadmissible l'avortement envisagé par l'article 14 au paragraphe 2 dans son 3^{ème} alinéa. Ils condamnent catégoriquement cette politique d'avortement en réaffirmant la valeur et la dignité de la vie humaine dès la conception à la mort naturelle.⁶⁶ Si les deux documents font état de la même

⁶⁴ Synode des évêques, "L'Afrique est en mouvement. Message final," 1025. La version de la Documentation catholique est ici préférable en raison de la précision des dates. Pour mémoire, l'avant-projet du message est présenté à l'Assemblée le 17 octobre 2009. Le document final est approuvé et rendu public le 23 octobre. Après un travail mené par les pères du Synode, les propositions sont largement discutées le 20 octobre et elles sont votées quatre jours plus tard. Il est plus réaliste de dire que le dernier document reprend les idées du premier.

⁶⁵ Synode des évêques, "Message final du deuxième Synode," no. 30.

⁶⁶ Synode des évêques, "Les 57 propositions votées," no. 20. Le contenu de l'article du protocole de Maputo est libellé comme suit : « Protéger les droits reproductifs des femmes, particulièrement en autorisant l'avortement médicalisé, en cas d'agression sexuelle, de viol, d'inceste et lorsque la grossesse met en danger la santé mentale et physique de la mère ou la vie de la mère ou du fœtus. » La citation est reprise par Anne Faye. Voir Anne Béatrice Faye, "Quand le genre s'invite à la seconde Assemblée du Synode pour l'Afrique!," dans *Le deuxième Synode africain. Réconciliation, Justice et Paix*, éd. Maurice Cheza (Paris: Karthala, 2013), 366-367.

réalité, ils l'abordent différemment. La condamnation d'une politique bien identifiée et jugée néfaste nous paraît plus forte qu'une simple dénonciation.

Le second exemple concerne la Doctrine sociale de l'Eglise. Pour mémoire, les *Lineamenta* avaient souligné la nécessité de la formation des laïcs en ce domaine.⁶⁷ Dans son intervention en sa qualité d'auditeur, Edem Kodjo semble la réclamer indirectement lorsqu'il se demande ce que la classe politique en connaît.⁶⁸ Le message final se réfère à cette Doctrine en des termes généraux comme un *vademecum* et une source d'inspiration recommandable surtout en s'adressant aux femmes catholiques et à ceux qui exercent les grandes responsabilités dans la communauté.⁶⁹ Dans ses propositions, le Synode est plus concret et précis lorsqu'il invite à revoir l'ensemble du matériel catéchétique pour y insérer ladite Doctrine et la traduire dans les langues autochtones. Dans la même optique, il recommande explicitement de la rendre obligatoire dans les programmes de formation des prêtres, des consacrés et des laïcs.⁷⁰ Ainsi, une lecture attentive des deux documents des pères synodaux permet de repérer l'évolution des idées allant de la théorie spéculative et abstraite d'ordre général aux suggestions concrètes à mettre en pratique.

En considérant les destinataires et la méthodologie d'élaboration, les deux documents affichent des différences. Le message est adressé au peuple de Dieu alors que les propositions sont remises au pape pour publication d'un document couronnant les travaux du Synode. Toutefois, en s'écartant de la tradition, Benoît XVI décide de rendre ces propositions publiques avant l'élaboration de son Exhortation post-synodale. Pour Orobator, le pape a rapidement facilité les échanges sur le processus synodal et toute l'Afrique donne crédit à cette décision sans précédent.⁷¹ Au plan méthodologique, le processus de l'élaboration du message synodal semble avoir été initié par la Commission *ad hoc*, bien en amont de la discussion du texte au Synode. Comme nous l'avons déjà mentionné, l'avant-projet du document est présenté pour la première fois à l'Assemblée le 17 octobre 2009. Or, avant cette date, nous n'avons aucune indication relative à l'implication des pères synodaux en session. Pour cela, il paraît évident que la Commission se réunissait dans la période antérieure pour le préparer. Au cours de son élaboration par ailleurs, Cheza nous apprend que le cardinal Sodano suggérait l'éventualité d'un bref message en signifiant qu'il revenait au pape seul de s'adresser aux fidèles. Cette idée fut critiquée par les pères car ils estimaient le message déjà trop court et la nécessité d'insister sur certains sujets tels le changement climatique et la sécurité alimentaire.⁷² Quant aux propositions, le processus de leur formulation débute avec le

⁶⁷ Synode des évêques, *II^{ème} Assemblée spéciale pour l'Afrique. Lineamenta*, no. 66.

⁶⁸ Edem Kodjo, "La foi souvent trahie par le pouvoir," *DC CVI*, no. 2434 (2009): 1058.

⁶⁹ Synode des évêques, "Message final du deuxième Synode," no. 9, 25.

⁷⁰ Synode des évêques, "Les 57 propositions votées," no. 18.

⁷¹ Agbonkhianmeghe E. Orobator, "Introduction. The Synod as Ecclesial Conversation," in *Reconciliation, Justice, and Peace. The Second African Synod*, ed. Agbonkhianmeghe E. Orobator (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2011), 4. Voir aussi Peter Knox, "Theology, Ecology, and Africa. No Longer Strange Bedfellows," in *Reconciliation, Justice, and Peace. The Second African Synod*, ed. Agbonkhianmeghe E. Orobator (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2011), 165. Pour mémoire, le Synode de 1971 avait produit un texte sur le sacerdoce ministériel et un autre sur la justice dans le monde. Ils ont été publiés avec l'approbation de Paul VI mais sans aucun autre document pontifical. Par ailleurs, la tradition veut que les propositions d'un Synode soient tenues secrètes afin de permettre au pape d'élaborer librement son Exhortation post-synodale. Benoît XVI semble la briser.

⁷² Cheza, éd., *Le deuxième Synode africain*, 207. L'auteur donne la liste des membres de la Commission. Il s'agit de deux responsables nommés par le pape (Mgr J. O. Onaiyekan et Mgr Y. I. Sarraf) et de dix autres élus

second rapport du rapporteur général du 13 octobre et se poursuit à travers les débats des carrefours. Il s'en suivra une synthèse présentée le 20 octobre devant les membres pour amendements, avant la finalisation et le vote le 24 octobre.⁷³ À l'examen de cette méthodologie, nous estimons que le message synodal est le fruit du travail principalement réalisé par la Commission à la manière d'un communiqué final malgré l'avertissement de la *Relatio post disceptationem*.⁷⁴ Par contre, les propositions reflètent la part active de tous les membres de l'Assemblée⁷⁵ dans la conception et dans la mise en forme.

Un autre critère qui révèle la différence entre nos deux documents concerne la structure explorée de façon comparative et en liaison avec quelques textes de la période antérieure. En plus de l'introduction et de la conclusion, le message comporte sept parties. Après avoir porté un regard sur l'Afrique et sur la foi, il s'adresse à l'Eglise universelle, à l'Eglise en Afrique et à la communauté internationale avant d'exhorter le continent à se lever et à mettre ensemble ses ressources spirituelles. La section sur l'Eglise en Afrique est plus longue que les autres. Cette structure a l'avantage de montrer la spécificité de l'appel adressé à chaque entité. Contrairement à l'analyse réaliste faite par l'*Instrumentum Laboris*,⁷⁶ l'image de l'Afrique est décrite en termes généraux par le message final. Ce dernier préfère simplement signaler que ce continent reste le plus marqué par le défi des réfugiés, de la pauvreté, de la maladie et de la faim malgré l'abondance de ses ressources humaines et naturelles. Cependant, cette situation paradoxale n'est pas une raison suffisante pour sombrer dans le désespoir.⁷⁷ La dernière partie du message, en rapport avec les ressources spirituelles, s'inspire de l'homélie du pape prononcée lors de la messe d'ouverture du Synode avec un accent particulier sur la pertinence du dialogue.⁷⁸ Il est regrettable que le dernier chapitre et la conclusion des *Lineamenta* qui avaient largement développé ces ressources⁷⁹ aient été ignorés. À leur tour et après l'introduction, les propositions adoptent une différente structure avec trois parties qui sont l'Eglise en Synode, les thèmes du Synode et les acteurs. Le plus souvent, elles indiquent et recommandent à l'autorité compétente les décisions à prendre et les

le 6 et le 8 octobre 2009. En réalité, certains membres pensaient en termes d'un texte court et d'autres ne voulaient pas du tout du message. Cette dernière catégorie estimait qu'il fallait attendre l'Exhortation post-synodale. Selon le témoignage recueilli en date du 19 mai 2014 auprès du père synodal en visite en Belgique, Mgr Alexis Habiya Mbere du diocèse de Nyundo au Rwanda, c'est le pape lui-même qui a tranché en faveur du message. Mgr Alexis a participé au Synode en tant que président de la Conférence épiscopale du Rwanda. Il a visité la Belgique du 18 au 21 mai 2014 dans le cadre de la campagne organisée par l'Aide à l'Eglise en Détresse. Nous en avons profité pour un entretien sur les assises du Synode.

⁷³ Turkson, "General Relator Delivers 'Relatio post Disceptationem,'" 25 ; Synode des évêques, "Les 57 propositions," 1035. La version de l'*Osservatore Romano* et de la Documentation catholique est ici préférable pour les dates.

⁷⁴ Turkson, "Rapport 'post disceptationem,'" 188. À titre de rappel, ce rapport avait tenu à préciser qu'« un Synode des évêques ne peut pas être compris comme une session spéciale pour l'Afrique des Nations Unies avec ses déclarations publiques ». Cette insistance semble renforcer l'opinion des pères synodaux qui ne voulaient pas d'un message final.

⁷⁵ L'entretien avec Mgr Alexis Habiya Mbere évoqué plus haut confirme ce constat.

⁷⁶ Synode des évêques, *II^{ème} Assemblée spéciale pour l'Afrique. Instrumentum Laboris*, no. 21-33, 48-69. En ce document, la deuxième section du premier chapitre parle des lieux critiques de la vie des sociétés africaines comprenant le domaine sociopolitique, socio-économique et socioculturel. Le deuxième chapitre aborde les expériences de l'Afrique en matière de la réconciliation, de la justice et de la paix.

⁷⁷ Synode des évêques, "Message final du deuxième Synode," no. 4-6, 34-37.

⁷⁸ Ibid., no. 38-41. Pour rappel, le pape avait insisté sur le fait que l'Afrique est le poumon spirituel de l'humanité. Se référer ici à Benoît XVI, "L'Afrique, immense 'poumon spirituel,'" 951.

⁷⁹ Synode des évêques, *II^{ème} Assemblée spéciale pour l'Afrique. Lineamenta*, no. 82-91.

actions concrètes à mener.⁸⁰ Une telle formulation a trois avantages qui sont la précision de l'organe responsable, les besoins à satisfaire et les orientations à donner. Toutefois, un certain déséquilibre apparaît dans le document. Pour un continent où les conflits sont sans cesse menaçants, le thème de la paix ne fait l'objet que d'une seule et unique proposition dans la partie réservée aux trois sous thèmes du Synode,⁸¹ ce qui est étonnant et regrettable. Une place plus large aurait été plus appréciable à son endroit. Outre ces remarques, la structure de ces deux documents permet une lecture aisée et compréhensible des souhaits des pères synodaux relatifs à la promotion de la réconciliation, de la justice et de la paix en Afrique.

En relation avec d'autres documents importants de l'Eglise, le message final corrobore la démarche de *Gaudium et Spes*. Il réaffirme la volonté de l'Eglise de demeurer solidaire de l'africain dans ses diverses conditions et il apprécie le courage des personnes engagées au service des autres pour faire advenir le Règne de Dieu.⁸² Les propositions font référence à l'Exhortation post-synodale *Reconciliatio et Poenitentia* et à *Lumen Gentium* qui, respectivement, précisent les modalités pratiques du sacrement de la réconciliation et évoquent le ministère des diacres permanents⁸³ même si ce dernier n'est pas très développé en Afrique. Par ailleurs, le message et les propositions s'inspirent largement d'*Ecclesia in Africa* et du *Compendium* de la Doctrine sociale de l'Eglise. Ils entrent également en dialogue avec d'autres documents tels que *Caritas in Veritate*,⁸⁴ *Evangelii Nuntiandi*,⁸⁵ *Pastores Dabo Vobis*⁸⁶ et *Nostra Aetate*.⁸⁷ Cependant, un oubli majeur est à noter. Tout en ayant grandement développé le thème de la justice, il est surprenant que ce Synode n'ait fait aucune allusion au précédent qui s'est déroulé en 1971 et qui, précisément, avait publié un document précieux sur la justice dans le monde. Ce dernier avait reçu l'approbation du pape et il a été intégré au

⁸⁰ Lire par exemple Synode des évêques, "Les 57 propositions votées," no. 4, 8, 13, 17-18, 21-22, 33, 38, 47, 51, 54.

⁸¹ Ibid., no. 21. La deuxième partie consacrée aux sous thèmes du Synode compte 17 propositions dont 9 sur la réconciliation, 7 sur la justice et une seule sur la paix.

⁸² Synode des évêques, "Message final du deuxième Synode," no. 15, 23. Voir également Vatican II, "Gaudium et Spes," no. 1, 75.

⁸³ Synode des évêques, "Les 57 propositions votées," no. 5-6, 41. Voir aussi Vatican II, "Constitution dogmatique 'Lumen Gentium' sur l'Eglise," dans *Vatican II. L'intégralité. Edition bilingue révisée avec tables biblique et analytique et index des sources. Introduction de Christoph Theobald*, éd. Bayard Compact (Paris: Bayard, 2002), no. 29 ; Jean Paul II, "Exhortation Apostolique Post-Synodale 'Reconciliatio et Poenitentia' sur la réconciliation et la pénitence dans la mission de l'Eglise aujourd'hui," *DC LXXXII*, no. 1887 (1985): no. 10-12, 33-34, [AAS 77 (1985), 204-208, 269-273].

⁸⁴ Synode des évêques, "Message final du deuxième Synode," no. 15, 33 ; Voir aussi Benoît XVI, "Lettre Encyclique 'Caritas in Veritate' sur le développement humain intégral dans la charité et dans la vérité," dans *Le discours social de l'Eglise Catholique. De Léon XIII à Benoît XVI*, éd. CERAS (Montrouge: Bayard, 2009), no. 8, [AAS 101 (2009), 645-646].

⁸⁵ Synode des évêques, "Les 57 propositions votées," no. 34. Voir également Paul VI, "Exhortation Apostolique 'Evangelii Nuntiandi' sur l'évangélisation dans le monde moderne," *DC LXXIII*, no. 1689 (1976): no. 14, 21, [AAS 68 (1976), 13, 19-20].

⁸⁶ Synode des évêques, "Les 57 propositions votées," no. 39. Voir aussi Jean Paul II, *Exhortation Apostolique Post-Synodale 'Pastores Dabo Vobis' sur la formation des prêtres dans les circonstances actuelles* (Cité du Vatican: Libreria Editrice Vaticana, 1992), no. 29, [AAS 84 (1992), 703-704].

⁸⁷ Synode des évêques, "Les 57 propositions votées," no. 12-13. Voir surtout pour ce qui concerne l'Islam et la Religion Traditionnelle Africaine, Vatican II, "Déclaration 'Nostra Aetate' sur l'Eglise et les religions non chrétiennes," dans *Vatican II. L'intégralité. Edition bilingue révisée avec tables biblique et analytique et index des sources. Introduction de Christoph Theobald*, éd. Bayard Compact (Paris: Bayard, 2002), no. 2-3.

discours social de l'Eglise⁸⁸ bien qu'ignoré par le *Compendium* compilé par le Conseil Pontifical Justice et Paix. Pour Cheza, cette attitude confirme la tendance de ne considérer comme Doctrine sociale que ce qui porte la signature du souverain pontife.⁸⁹ En plus, il faut dire que ce *Compendium*, résumé officiel du discours social de l'Eglise, donne un rôle quasi marginal à la justice, non plus présentée comme un principe mais simplement comme une valeur.⁹⁰ Les analyses et la pertinence du Synode de 1971 auraient été d'une grande utilité pour l'Eglise famille de Dieu en Afrique appelée à être au service de la réconciliation, de la justice et de la paix. Comme cette référence manque dans les documents des pères synodaux, il en sera malheureusement de même dans la phase finale. Sur cette note, poursuivons notre exploration avec cette dernière étape du processus synodal africain avec son document final.

8.4 AFRICAE MUNUS : LE DOCUMENT FINAL DU SYNODE

Au terme des travaux du Synode, les pères synodaux ont remis au pape une importante documentation en lui demandant « de juger de la pertinence de publier un document sur l'Eglise en Afrique au service de la réconciliation, de la justice et de la paix. »⁹¹ En réponse, l'Exhortation apostolique *Africae Munus* datant du 19 novembre 2011 est transmise à l'Eglise d'Afrique.⁹² Son contenu et son évaluation donnent l'occasion de remarquer la continuité et le renforcement d'une éthique de l'Eglise famille de Dieu qui est servante.

8.4.1 CONTENU DU DOCUMENT

En plus de l'introduction et de la conclusion, le document est divisé en deux principales parties respectivement composées de deux et de trois chapitres.

8.4.1.1 Introduction (no. 1-13)

En soulignant le lien et le caractère de la continuité entre les deux Synodes africains, l'introduction de l'Exhortation stipule que l'engagement de l'Afrique pour le Christ est une mission qui porte ce continent à approfondir la vocation chrétienne, l'invite à vivre la réconciliation et à promouvoir la justice et la paix. La deuxième Assemblée synodale est convoquée pour donner à l'Eglise d'Afrique « une impulsion nouvelle chargée d'espérance et

⁸⁸ Synode des évêques, "La justice dans le monde. Documents adopté par les pères de la deuxième Assemblée générale du synode des évêques, rendu public par S. S. Paul VI," dans *Le discours social de l'Eglise Catholique. De Léon XIII à Benoît XVI*, éd. CERAS (Montrouge: Bayard, 2009), 607-634.

⁸⁹ Cheza, éd., *Le deuxième Synode africain*, 227.

⁹⁰ Johan Verstraeten, "Justice and Catholic Social Thought. Economics with a Human Face," *The Tablet*, 25 February 2012, 12.

⁹¹ Synode des évêques, "Les 57 propositions votées," no. 1. Voir également Benoît XVI, *Exhortation Apostolique Post-Synodale 'Africae Munus' sur l'Eglise en Afrique au service de la réconciliation, de la justice et de la paix. "Vous êtes le sel de la terre... Vous êtes la lumière du monde" (Mt 5, 13.14)* (Cité du Vatican: Libreria Editrice Vaticana, 2011), no. 10, [AAS 104 (2012), 243]. Selon ces deux sources, les documents remis au pape sont les *Lineamenta*, l'*Instrumentum Laboris*, les deux rapports du rapporteur général, les textes des interventions orales et écrits ainsi que les comptes rendus des discussions en carrefour. Il est sous-entendu que le message final et les propositions font aussi partie de la documentation qui lui a été transmise.

⁹² En réalité, l'Exhortation apostolique est signée le 19 novembre 2011 à Quidah au Bénin lors de la deuxième visite du pape en Afrique. Sa remise officielle est faite le jour suivant au cours de la célébration eucharistique au stade de l'Amitié à Cotonou au même pays. Voir à ce propos Benoît XVI, "L'Eglise en Afrique appelée à promouvoir la paix et la justice. Allocution à la Basilique de l'Immaculée conception de Quidah," *DC CVIII*, no. 2480 (2011): 1096 ; Benoît XVI, "Que l'Eglise en Afrique devienne lumière du monde. Allocution pour la remise de l'Exhortation Apostolique aux évêques d'Afrique," *DC CVIII*, no. 2480 (2011): 1106.

de charité évangéliques » (no. 3). En effet, les défis sont multiples et ils pourraient inciter au découragement. Il est dès lors opportun de maintenir un regard d'espérance à l'exemple de nos ancêtres dans la foi. L'image de l'Eglise famille de Dieu prônée par le premier Synode reste pertinente au moment où la famille est menacée par ceux qui veulent imposer une société et une vie sans Dieu. Priver l'Afrique de Dieu est une façon de la détruire progressivement en lui ôtant son âme. Non seulement le continent porte les cicatrices des luttes fratricides, de l'esclavage et du colonialisme, mais il est aussi confronté aux nouvelles formes de ces systèmes d'exploitation. Alors que le premier Synode l'avait comparé à la victime laissée à la marginalisation, le deuxième se penche sur l'aspect de la réconciliation, de la justice et de la paix. *Africae Munus*, résultat de cette dernière Assemblée, est donc un document invitant « à poser sur l'Afrique un regard de foi et de charité, pour l'aider à devenir [...] lumière du monde et sel de la terre. » Il est certain que ce continent possède un précieux trésor dans son âme, ce qui fait qu'il soit considéré comme un « 'poumon spirituel pour une humanité [...] en crise de foi et d'espérance' » (no. 13).

8.4.1.2 Première partie : « Voici, je fais l'univers nouveau » (Ap 21, 5)

Pour le document, le Synode a donné l'occasion de déterminer les axes majeurs de la mission évangélisatrice pour l'Afrique en matière de réconciliation, de justice et de paix. Il incombe aux Eglises locales de les traduire en lignes d'actions concrètes (no. 14).

8.4.1.2.1 Chapitre I : Au service de la réconciliation et de la paix (no. 15-30)

Annoncer l'Evangile est la vocation de l'Eglise qui a le devoir de former des serviteurs de la Parole de Dieu et des témoins du Christ, source de la réconciliation, de la justice et de la paix. Ces trois concepts ont mis le Synode devant sa responsabilité théologique et sociale. Dans la mesure où la réconciliation prend sa source dans l'amour et naît de l'initiative de Dieu qui veut renouer la relation rompue par le péché, elle rétablit la communion entre Dieu et les hommes d'une part et entre les hommes eux-mêmes d'autre part. Après un conflit, seule une authentique réconciliation permet de dépasser la crise, de rétablir l'unité et la dignité des personnes et d'instaurer une paix durable.

Accepter la réconciliation rend artisan pour construire un ordre social juste. Même si cette reconstruction « relève de la compétence de la sphère politique » (no. 22), l'Eglise a la responsabilité d'y contribuer en ouvrant les esprits et les intelligences surtout à l'aide de sa Doctrine sociale et en proclamant le Christ, modèle de véritable justice. Avec les ressources dont elle dispose, l'Afrique est en mesure d'assurer pour tous ses habitants les conditions élémentaires de développement. Ainsi, la justice humaine a le droit et le devoir de veiller au bien de chacun et de respecter les principes de subsidiarité, de solidarité et de charité. Cela oriente vers la création d'un ordre social juste dans la logique des béatitudes qui amène chacun à participer à la vie sociale et économique selon ses talents. Cette révolution de l'amour introduite par le Christ exige une attention préférentielle aux faibles et elle requiert la coopération de toute la famille humaine pour aboutir à une culture du vrai développement et de la paix.

En réalité, la source de cette paix est l'amour dans la vérité qui transcende le minimum requis par la justice humaine consistant à donner à l'autre ce qui lui revient par le droit.

Autrement dit, la logique de l'amour va au-delà jusqu'au don de soi-même dans un service fraternel concret conduisant à une paix authentique. Plus particulièrement en Afrique, l'Eglise est appelée à agir à la manière d'une sentinelle, à proclamer le message qui refuse la déshumanisation et à inviter à une nouvelle naissance autrefois exigée de Nicodème par le Christ (Jn 3, 7). C'est là la source d'une vraie paix qui n'est ni comparable à celle du monde, ni le fruit des négociations ou des accords diplomatiques motivés par les intérêts.

8.4.1.2.2 *Chapitre II : Les chantiers pour la réconciliation, la justice et la paix (no. 31-96)*

Avec ce chapitre, les chantiers d'une Eglise soucieuse « d'aider l'Afrique à s'émanciper des forces qui la paralysent » (no. 31) sont identifiés en quatre points.

Premièrement, c'est l'attention à la personne humaine (no. 32-41). Cette attitude est conjointe à une authentique conversion, une vie de vérité du sacrement de la pénitence, une spiritualité de communion, une inculturation de l'Evangile en dialogue avec la culture et un accueil du don du Christ dans l'Eucharistie et dans la Parole de Dieu. En effet, la réponse à la conversion proposée par le Christ n'est possible qu'en s'appuyant sur une foi nourrie par une catéchèse solide et avec le soutien du sacrement de réconciliation. Pour guider au mieux cette démarche de conversion avec ce sacrement, il est souhaitable que des études sérieuses soient menées eu égard aux pratiques traditionnelles africaines de réconciliation pour en évaluer les aspects positifs et les limites. Le but n'est pas de remplacer les pratiques de l'Eglise mais de contribuer à réduire les tiraillements des croyants. Cela renforcerait la spiritualité de communion qui reconnaît ce qui est positif chez l'autre et l'accepte comme don de Dieu. Un tel esprit rend possible le processus de l'inculturation et favorise l'approfondissement de la foi et l'accueil du don du Christ à travers l'Eucharistie et la Parole de Dieu.

Deuxièmement, le document explore l'aspect du vivre ensemble (no. 42-68). La famille et les différentes catégories de ses membres sont prises en compte. De fait, la famille est le sanctuaire de la vie, une cellule vitale de la société et de l'Eglise, un lieu propice et irremplaçable pour l'apprentissage et la mise en pratique de la culture du pardon, de la paix et de la réconciliation. En vertu de ces attributions, elle est à protéger, afin qu'elle soit en capacité d'assumer pleinement son rôle. La famille africaine possède des qualités susceptibles d'inspirer d'autres sociétés. En son sein, les personnes âgées jouissent d'une grande estime. Leur sagesse et leur expérience sont au service de la société pour la stabilité et la réconciliation. Ayant transmis la vie, elles enrichissent la famille avec leurs conseils. Les hommes sont appelés à garantir le développement personnel et intégral de tous les membres de la famille et à transmettre à la société les valeurs positives par le mariage et l'éducation des enfants. Les femmes sont aptes à contribuer efficacement à l'humanisation de la société et à l'avènement de la réconciliation. Pourtant, leur dignité, leurs droits et leurs apports ne sont pas pleinement reconnus. Pour relever ce défi, il convient de renforcer le processus de leur libération en privilégiant la formation, afin qu'elles deviennent actrices, véritables disciples du Christ et qu'elles continuent à défendre la vie. Les jeunes et les enfants sont des dons de Dieu et ils forment la majorité de la population. Il est important de les aider à se familiariser avec la Parole de Dieu et à cultiver leur aspiration à la fraternité, à la justice et à la paix. À leur égard, le soin et l'amour de la famille sont indispensables.

En troisième position, l'Exhortation évoque la vision africaine de la vie (no. 69-87). En Afrique, la vie est perçue comme une réalité englobant les ancêtres, les vivants, les enfants

à naître, la création et tous les êtres du monde visible et invisible. Le document insiste sur le besoin de la protéger contre les programmes contraires à la morale chrétienne dont l'avortement et contre d'autres menaces lourdes dont la drogue, l'abus de l'alcool, le paludisme, la tuberculose et le Sida. Ce dernier, en particulier, exige une réponse globale qui va au-delà de l'aspect médico-pharmaceutique en raison de l'ampleur du problème éthique posé. La protection de la vie inclut également l'éradication de l'ignorance par l'alphabétisation et par les programmes éducatifs alliant la foi et la raison. Manquer à ce devoir contribuerait à la marginalisation des populations et constituerait un frein au développement intégral. En rapport avec le respect de la création et de l'écosystème, tout baptisé est invité à lutter en faveur d'une économie qui tient compte des pauvres et opposée à un ordre injuste. Dans ce sens, il est de la responsabilité de l'Eglise d'encourager les politiciens à protéger les biens communs et fondamentaux, dont la terre et l'eau, pour les générations présentes et futures. Pour cela, la bonne gouvernance des Etats est indispensable. Ce principe implique le respect des lois justes et la collaboration de tous les membres de la société qui devraient être marqués par l'esprit de compassion et de solidarité en faveur des migrants, des déplacés et des réfugiés. Dans un monde actuellement caractérisé par un souci de l'intégration planétaire, il est souhaitable que la mondialisation de cette solidarité puisse inclure aussi le principe de gratuité et la logique du don en tant qu'expressions de la fraternité.

Le dernier volet du chapitre concerne la nécessité de dialogue et de communion entre les croyants (no. 88-96) pour la paix. Il faut apprendre à travailler ensemble et développer l'esprit d'écoute, de fraternité et du respect sans crainte ni préjugé envers l'autre. Au niveau œcuménique, le dialogue vise l'unité des chrétiens et la communion des disciples du Christ pour éliminer le scandale de la division. Le phénomène des nouveaux mouvements religieux doit être pris en compte pour proposer des réponses adaptées au contexte. C'est là le prix d'une évangélisation en profondeur de l'âme africaine. Le dialogue interreligieux est envisagé au niveau des religions traditionnelles africaines et de l'Islam. En premier lieu, une étude théologique sérieuse des éléments des cultures africaines est nécessaire. Elle permettra de faire une distinction entre le culturel et le cultuel, d'écarter ce qui se rapporte à la magie destructrice, de déterminer la signification des pratiques de la sorcellerie et de souligner les valeurs conformes à l'enseignement du Christ. De là, une catéchèse appropriée et une inculturation profonde deviennent nécessaires pour guider les croyants vers une découverte de la plénitude des valeurs de l'Evangile. En second lieu, il faut reconnaître la complexité de la réalité musulmane en Afrique. Toutefois, l'Eglise est exhortée à persévérer dans l'estime des musulmans et à œuvrer ensemble pour bannir toutes sortes de discrimination, d'intolérance et de fondamentalisme. En définitive, la mission évangélisatrice de l'Eglise en Afrique doit permettre au chrétien de devenir de plus en plus le sel de la terre et la lumière du monde. Pour cela, il devra sans cesse s'alimenter et puiser dans le Christ, dans les Saintes Ecritures, dans la Tradition, dans le Catéchisme et dans la Doctrine sociale de l'Eglise.

8.4.1.3 Deuxième partie. « À chacun la manifestation de l'Esprit est donnée en vue du bien commun » (1 Co 12, 7)

Pour une Afrique aux multiples contrastes, l'Eglise a la responsabilité d'indiquer clairement le chemin conduisant au Christ et de montrer les moyens de lui rester fidèle et vivre l'unité dans la diversité. Les dons reçus doivent contribuer à l'harmonie, à la

communion et à la paix de tous, car un chrétien n'est jamais isolé. L'exemple de l'homme paralysé de l'Evangile (Mc 2, 1-12) est éloquent à ce propos. Il accède au Christ grâce aux autres. Leur foi, leur solidarité, leur confiance et leur créativité sont à la base de leur action qui est antérieure à celle du Christ. Dès lors, il revient à chaque croyant de faire de même (no. 97-98).

8.4.1.3.1 *Chapitre III : Les membres de l'Eglise (no. 99-131)*

La paix et la justice naissent de la réconciliation de l'homme avec lui-même et avec Dieu, source de la vraie paix conduisant à la justice du Royaume. Les évêques (no. 100-107) ont mission de créer un climat de communion autour d'eux, d'annoncer la Bonne Nouvelle du salut et de programmer la formation permanente pour les laïcs, particulièrement pour ceux qui sont impliqués dans le monde politique et économique. Pour que leur message soit crédible, il faut que leurs diocèses soient des modèles au niveau du comportement des personnes, de la transparence et de la gestion financière. Plus qu'à d'autres, il leur revient de rechercher l'unité, la justice et la paix. Ils sont les premiers à promouvoir la communion qui engendre la solidarité pastorale organique. Les Conférences épiscopales ont une place de choix pour consolider cette communion, d'où l'invitation à renouveler l'engagement pour la solidarité collégiale, à soutenir le SCEAM comme structure continentale et à cultiver les bonnes relations avec d'autres organismes ecclésiaux dont la COSMAM (Confédération des Conférences des Supérieurs Majeurs d'Afrique et de Madagascar) et les associations des universités catholiques.

En charge de poursuivre l'œuvre d'évangélisation, les prêtres (no. 108-112) sont des proches collaborateurs des évêques. Ils trahiraient leur mission sacerdotale et prophétique s'ils cédaient à la tentation de se transformer en guides politiques ou agents sociaux. Dès lors, ils sont invités à approfondir la vie de prière, de simplicité, d'humilité, d'obéissance aux évêques et à s'intéresser à la formation continue. Ainsi, ils seront en capacité d'édifier les communautés chrétiennes par leurs exemples. Il leur est recommandé de s'investir activement dans la pastorale diocésaine pour la réconciliation, la justice et la paix. En Afrique, les missionnaires (no. 113-114) sont parvenus à partager la saveur du sel de la Parole de Dieu et à faire resplendir la lumière des sacrements. Ils ont donc su proclamer l'Evangile et présenter le Christ au continent. Par leur action, la plupart des cultures africaines ont été libérées des peurs destructives et des saints africains ont émergé. Il est souhaitable que le culte de ces derniers soit promu et que l'Eglise africaine fasse le nécessaire pour la canonisation de certains de ses enfants non seulement pour augmenter leur nombre mais aussi et surtout pour obtenir de nouveaux intercesseurs africains au ciel.

Les diacres permanents (no. 115-116) sont invités à œuvrer avec humilité en étroite collaboration avec les évêques qui sont, par ailleurs, responsables de leur formation, et à continuer de proposer les valeurs de l'Evangile à la communauté. Leur apostolat reste pertinent pour aider la société africaine à reconnaître la responsabilité des hommes en tant qu'époux et pères, à respecter la femme dans sa dignité et à avoir le souci de l'éducation des enfants. Ils doivent également prêter une attention particulière aux infirmes et aux faibles à la lumière d'une charité inventive. Les personnes consacrées (no. 117-120) occupent une place importante dans l'Eglise. Par leurs vœux, leur mode de vie représente un témoignage prophétique. Elles peuvent être regardées comme modèles en matière de réconciliation, de

justice et de paix. Leur identité communautaire montre qu'une vie fraternelle est possible malgré la diversité d'origine des membres. En communion et en coopération avec l'Eglise locale et les Conférences épiscopales, elles contribuent précieusement à l'activité pastorale, manifestant ainsi la nature intime de la vocation chrétienne. Les séminaristes (no. 121-124) sont mentionnés pour évoquer leur formation intégrale en vue du ministère sacerdotal. À côté de leur préparation théologique et spirituelle, il faut souligner l'importance de leur croissance psychologique et humaine. Sans s'enfermer dans les limites de leurs origines ethniques, ils doivent développer une juste compréhension de leurs cultures, s'enrichir des valeurs évangéliques et apprendre à vivre en communauté. Leur vie fraternelle est une base solide d'une authentique expérience d'intime fraternité sacerdotale qu'ils seront appelés à vivre. Il revient aux formateurs d'assumer leurs responsabilités pour une préparation adéquate.

En qualité d'agents pastoraux dans l'évangélisation de l'Afrique, les catéchistes (no. 125-127) ont joué un rôle précieux, qui reste essentiel aujourd'hui. Les responsables de l'Eglise sont exhortés à prendre soin de leur formation en différents secteurs et à prêter attention à leurs conditions de vie. Par ses membres laïcs (no. 128-131), l'Eglise devient visible et active dans le monde. Ils témoignent du Christ dans leur vie professionnelle en montrant que le travail est une occasion de réalisation personnelle positive, permettant de participer à l'œuvre de la création et d'être au service de l'humanité. Pour mieux assumer leur rôle, une formation appropriée dans différents domaines est nécessaire. Il est souhaitable que ceux qui ont des responsabilités d'ordre politique, économique et social soient initiés à la Doctrine sociale de l'Eglise qui préconise des principes d'action conformes à l'Evangile. La flamme vivante de leur baptême peut illuminer à travers les universités catholiques, les associations, les communautés nouvelles et les communautés ecclésiales vivantes.

8.4.1.3.2 Chapitre IV : Principaux champs d'apostolat (no. 132-146)

L'Eglise en tant que sacrement, le monde de l'éducation, de la santé et de l'information-communication sont présentés comme principaux champs d'apostolat. Pour l'édification et la continuité de sa mission, le Seigneur dote de dons personnels et particuliers chacun de ses disciples et toute la communauté. Le don par excellence reste l'Esprit Saint qui offre la capacité de devenir réellement le sel de la terre et la lumière du monde (no. 132). Ainsi, l'Eglise se révèle comme présence du Christ, signe et moyen de l'union et de l'unité, communauté au sein de laquelle chaque membre se transforme en gardien de l'autre (no. 133).

Dans le monde de l'éducation (no. 134-138) en Afrique, les écoles catholiques sont reconnues comme de précieux instruments pour apprendre et établir les liens de paix et d'harmonie dès le jeune âge, des lieux de rencontre des valeurs africaines et de celles de l'Evangile. Les responsables de l'Eglise sont encouragés à œuvrer afin que les enfants d'âge scolaire puissent fréquenter l'école et à veiller à une rémunération juste du personnel dans les structures ecclésiales. Dans le contexte actuel du pluralisme religieux et culturel, le rôle des universités et institutions supérieures catholiques est fondamental. Les évêques doivent s'assurer qu'elles conservent leur nature catholique et qu'elles prennent toujours des orientations en conformité avec l'enseignement de l'Eglise. Il leur revient d'encourager la structure des aumôneries et des chapelles au sein de ces institutions pour favoriser une rencontre de leurs membres avec Dieu. Pour apporter une contribution pertinente à la société africaine, les étudiants doivent suivre une formation sur la Doctrine sociale de l'Eglise.

Pour le monde de la santé (no. 139-141), l'Eglise se soucie des malades à l'instar du Christ qui lui confie la mission. Ses institutions de santé et le personnel doivent s'efforcer de voir un membre souffrant du Corps du Christ dans chaque malade et d'être des porteurs de son amour compatissant. Elles sont à gérer dans la transparence et selon les règles éthiques de l'Eglise avec un service conforme à son enseignement, et en faveur de la vie. La présence d'une chapelle rappellera que seul Dieu est le Maître de la vie et de la mort.

Le dernier champ d'apostolat concerne le monde de l'information et de la communication (no. 142-146). Les médias modernes sont des instruments de communication et un monde à évangéliser comme le soulignait *Ecclesia in Africa*. En effet, les nouvelles technologies de l'information peuvent faciliter la cohésion et la paix, mais elles peuvent être aussi des outils de destruction et de division. Elles ne pourraient être utiles que dans la mesure où elles sont animées par la charité et mises au service de la vérité et de la fraternité. L'Eglise doit être présente dans ces médias pour en faire des instruments de diffusion de l'Evangile et des outils pour la formation du peuple aux valeurs de la réconciliation, de la justice et de la paix. Cela requiert une préparation et une coordination des structures déjà existantes.

8.4.1.3.3 Chapitre V : « Lève-toi, prends ton grabat et marche ! » (Jn 5, 8 ; no. 147-171)

Le dernier chapitre du document est concentré sur l'enseignement de Jésus à la piscine de Bethesda (no. 147-149), sur la Parole de Dieu et les sacrements (no. 150-158), et sur la nouvelle évangélisation (no. 159-171).

Pour un infirme qui n'avait personne pour l'aider à plonger dans la piscine, sa vie change complètement quand il rencontre le Christ qui lui ordonne de se lever, de prendre son grabat et de marcher. Il n'a plus besoin de l'eau de la piscine. L'opportunité est maintenant offerte à l'Afrique. Accueillir le Christ lui procure une guérison authentique qui lui permet d'être debout et de marcher, d'avoir confiance en elle-même et de retrouver sa dignité. L'Eglise est appelée à faciliter cette rencontre aux nombreux cœurs d'africains brisés qui ont tant besoin de la réconciliation, de la justice et de la paix.

Concernant la Parole de Dieu et les sacrements, *Africae Munus* recommande en premier la promotion de l'apostolat biblique et l'habitude d'une lecture quotidienne de la Bible. Ensuite, elle souligne la pertinence de l'Eucharistie et du sacrement de la réconciliation. D'un côté, c'est autour de la table du Seigneur que se réunit toute la famille des croyants. Pour bâtir une société réconciliée, juste et pacifique, l'Eucharistie est essentielle. Ainsi, sa célébration doit être soigneusement préparée. En plus, les Eglises et les chapelles doivent être regardées comme des lieux sacrés réservés aux célébrations liturgiques et à la rencontre avec le Seigneur. Leur architecture doit être digne du mystère célébré. D'un autre côté, le sacrement de la réconciliation s'impose pour la guérison des blessures de la division et de la haine. Le document souligne l'importance de la confession individuelle qui ne peut être remplacée par aucun autre acte paraliturgique. Toutefois, en l'absence du prêtre ou pour les chrétiens en situation irrégulière, il est possible de vivre un caractère ecclésial de la pénitence et de la réconciliation en des formes non sacramentelles. Cependant, celles-ci ne peuvent être qu'un moyen de préparation à la réception fructueuse du sacrement et non une habitude. Pour encourager une réconciliation collective, il est recommandable pour chaque pays d'instituer un jour ou une semaine de réconciliation, en particulier pendant l'Avent ou le Carême. Le SCEAM pourrait s'impliquer pour la réalisation de ce projet. Au plan continental

et en accord avec le Saint-Siège, cet organe est mandaté pour organiser une année de la réconciliation qui serait une célébration du jubilé extraordinaire⁹³ spécialement pour recevoir de l'Esprit Saint le don du pardon, de la réconciliation, de la justice et de la paix.

La dernière section du chapitre revient sur la tâche de l'Eglise en Afrique qui consiste à s'engager dans l'évangélisation, dans la *Missio ad gentes* et dans la nouvelle évangélisation. Respectivement, cette triple action concerne l'aspect ordinaire de la pastorale, celui de ceux qui ne connaissent pas encore le Christ et de ceux qui ne suivent plus la pratique chrétienne. Elle incombe à tous les baptisés qui sont des porteurs du Christ lumière du monde, des témoins du ressuscité et des missionnaires à sa suite. En d'autres mots, l'Eglise en Afrique doit non seulement être témoin au service de la réconciliation, de la justice et de la paix, mais poursuivre aussi sa mission d'annonce du mystère du salut dans les régions qui n'ont pas encore entendu parler du Christ. En même temps, les situations et les nouveaux défis exigent une nouvelle présentation de l'Evangile avec le renouvellement de l'ardeur, des méthodes et des expressions. En tant que missionnaire, l'Eglise africaine est invitée également à contribuer à la nouvelle évangélisation dans les pays sécularisés qui, dans le passé, lui envoyaient des missionnaires et qui sont actuellement marqués par une carence des vocations sacerdotales.

8.4.1.4 Conclusion : « Aie confiance ! Lève-toi, il t'appelle ! » (Mc 10, 49 ; no. 172-177)

Pour le document, le Synode a lancé à l'Afrique un appel à l'espérance qui resterait vain s'il ne s'enracine pas dans l'amour trinitaire. Dès lors, la tâche revient aux théologiens de continuer l'exploration de ce mystère trinitaire afin de montrer sa signification dans le quotidien africain. L'Eglise en Afrique doit se lever et entreprendre avec courage une nouvelle évangélisation dont le visage prend le nom de la réconciliation dans la mesure où celle-ci est une condition incontournable de la justice et de la paix durable. Après avoir sollicité Saint Joseph et la Vierge Marie pour la protection et l'accompagnement dans cet effort, le document réaffirme l'importance du deuxième Synode africain. À travers cette Assemblée, note-t-il, le Christ rappelle aux africains qu'ils sont le sel de la terre et la lumière du monde. Il termine en souhaitant que l'Eglise en Afrique soit toujours l'un des poumons spirituels de l'humanité et une bénédiction pour le continent et pour le monde entier.

8.4.2 ÉVALUATION ÉTHICO-COMPARATIVE DU PROCESSUS SYNODAL AFRICAIN

Entre *Ecclesia in Africa* et *Africae Munus* s'étend une période de seize ans. L'évaluation éthico-comparative du deuxième Synode africain tient compte du principe de continuité⁹⁴ comme fil conducteur. Après quelques considérations d'ordre général, deux sujets éthiques jugés sensibles sont analysés.

⁹³ Le 13 mars 2015, le pape François annonce une année sainte extraordinaire de la miséricorde débutant le 8 décembre 2015 par l'ouverture de la Porte Sainte à Saint Pierre pour s'achever le 20 novembre 2016. Lors du congrès des Commissions Justice et Paix du SCEAM tenu en Namibie du 11 au 15 mars 2015, cet organe décide de célébrer une année de la réconciliation en Afrique du 29 juillet 2015 au 29 juillet 2016. C'est une heureuse coïncidence.

⁹⁴ Dans nos travaux antérieurs, nous avons consacré une étude à ce principe de continuité dans les deux Synodes africains. Voir Mulindahabi, "Vers une éthique de reconstruction du tissu social africain."

8.4.2.1 Quelques considérations d'ordre général

Comme nous l'avons déjà souligné au début de ce chapitre et dans nos travaux antérieurs, le projet du deuxième Synode africain a été mûri par le Conseil spécial pour l'Afrique dans le cadre du suivi de l'Exhortation post-synodale *Ecclesia in Africa*. Jean Paul II décide de convoquer cette nouvelle Assemblée presque à la fin de son pèlerinage sur la terre. Pour Benoît XVI, ce sera au deuxième mois de son pontificat qu'il confirmera la décision de son prédécesseur. En cela, il est juste de dire qu'elle constitue un testament pour le premier pape et une des premières priorités du second.⁹⁵ Mais face à ce choix, nombreux sont à douter de la pertinence d'un tel événement. Ne fallait-il pas encore un temps suffisant pour digérer les résultats du premier Synode ? Se demandent-ils.⁹⁶ En réponse à ce défi, d'autres auteurs estiment que le nouveau Synode représente une occasion favorable et idéale pour s'approprier la première expérience synodale. Non seulement ils y trouvent la complémentarité, mais aussi un souci d'approfondissement de plusieurs sujets qui n'avaient pas été suffisamment explorés.⁹⁷ Cette vision est confirmée par le premier document préparatoire du second Synode qui note un lien important entre les deux Assemblées, du fait de certains aspects du nouveau thème choisi.⁹⁸ Le deuxième Synode africain s'inscrit donc dans l'esprit de la continuité et dans le cadre général de l'approfondissement, ce qui est indispensable pour une Eglise soucieuse de poursuivre sa mission prophétique au sein d'une société à reconstruire.

Les deux Synodes africains sont respectivement organisés à Rome en 1994 et en 2009. Entre ces deux dates, des changements tant positifs que négatifs ont marqué cette période de transition.⁹⁹ C'est dire que l'adoption de la métaphore de l'Eglise famille de Dieu n'a pas résolu tous les problèmes même si « l'enthousiasme religieux » est resté intact. Certainement, l'Eglise n'a pas cessé d'être un véritable « réservoir de l'espérance. »¹⁰⁰ Elias Omondi Opongo parle d'une évidente transition entre les deux Assemblées, en soulignant deux événements contradictoires au temps de la première et le besoin de sortir des conflits au moment de la deuxième. D'une part, il note les élections démocratiques mettant fin au système de l'apartheid en Afrique du Sud et la tragédie du Rwanda représentant

⁹⁵ Ibid., 31-34.

⁹⁶ Aina, "The Second Synod for Africa and Its Lineamenta," 161 ; Peter Lwaminda, "How Has the 'Ecclesia in Africa' Made a Difference in the AMECEA Region with Respect to Reconciliation, Justice and Peace," *AFER. African Ecclesial Review* 51, no. 3 (2009): 239-240. Voir aussi Mulindahabi, "Vers une éthique de reconstruction du tissu social africain," 34.

⁹⁷ Ndi-Okalla, "Introduction. L'Eglise en Afrique au service de la réconciliation," 7 ; Bakindika, "Fondements trinitaires de la mission," 40 ; Augustin Germain Messomo Ateba, "Le second Synode africain: La perspective ecclésiologique de son témoignage," dans *Le deuxième Synode africain face aux défis socio-économiques et éthiques du continent. Document de travail*, éd. Joseph Ndi-Okalla (Paris: Karthala, 2009), 148-152. Voir aussi Mulindahabi, "Vers une éthique de reconstruction du tissu social africain," 35.

⁹⁸ Synode des évêques, *II^{ème} Assemblée spéciale pour l'Afrique. Lineamenta*, no. 4. Une Assemblée sur la réconciliation, la justice et la paix rappelle et sous-entend l'approfondissement de ces deux dernières composantes (justice et paix) qui font déjà partie des sujets du premier Synode.

⁹⁹ Ibid., no. 6-9 ; Cheza, "Prémices et histoire des deux Synodes africains," 27. Synthétisant les éléments fournis par les *Lineamenta* pour le continent, Cheza parle de la poussée démographique, des progrès sociopolitiques, des nouveaux foyers de conflits, de la convoitise internationale pour les matières premières et d'une vie précaire en ce qui concerne l'alimentation, la santé et la scolarité des enfants. Pour l'Eglise Catholique, il évoque les statistiques optimistes pour ce qui est de sa croissance quantitative et celle des membres de son personnel. Il note aussi l'augmentation des Eglises de réveil et les effets néfastes de la sorcellerie.

¹⁰⁰ Cheza, "Prémices et histoire des deux Synodes africains," 27.

respectivement l'espoir d'un changement positif et la face du désespoir. D'autre part, lors du deuxième Synode, il remarque les efforts visant à la reconstruction d'une nouvelle société en privilégiant la réconciliation dans plusieurs pays. Ainsi, cette nouvelle Assemblée offre une contribution importante dans la recherche des solutions pour ces pays soucieux de se mettre debout.¹⁰¹ Par contre, son « appétit » ou son rêve a été moins ambitieux en comparaison de celui de la première qui s'était assignée de couvrir presque tous les domaines de l'évangélisation en Afrique.¹⁰² Pour un continent déchiré, l'Eglise famille de Dieu au service de la réconciliation, de la justice et de la paix est appelée à mettre l'accent sur la manière dont le disciple-témoin du Christ doit agir. Il est, en effet, le sel de la terre et la lumière du monde. Pour la régénération de la famille, l'Afrique a besoin d'une vraie réconciliation qui ne se limite ni à la justice purement humaine, ni à une paix confondue au silence des armes.¹⁰³ Dans cette même perspective, il faut donc insister sur la nécessité d'une vie de témoignage plus authentique qui dépasse le niveau théorique et verbal. Pour Frederick Tusingire, le nouveau Synode n'est pertinent que dans la mesure où il conduit à une société plus réconciliée, plus juste et pacifiée.¹⁰⁴ De ce point de vue, son thème représente un intérêt significatif pour la reconstruction du tissu social africain.

Dans le cadre de la préparation du deuxième Synode africain, un élément encore intéressant à noter est l'implication des théologiens qui échangent sur le thème synodal. Suite à la publication des *Lineamenta*, en effet, le Centre Vincent Lebbe à Louvain-La-Neuve y consacre deux journées de réflexion respectivement le 13 mai et le 14 octobre 2008. Du 18 au 21 novembre de la même année, à Yaoundé, un colloque international est organisé par la Faculté de Théologie en collaboration avec l'Association des théologiens africains. Dans la même ville, quelques semaines plus tard, un autre colloque de l'Association internationale des missiologues catholiques se déroule, toujours dans le même souci d'apporter une contribution aux préparatifs du Synode. À Kinshasa en février 2009, la 26^{ème} semaine théologique s'attache au thème en rapport avec l'Eglise et la promotion de la paix en Afrique. À ces rencontres, il faut ajouter d'autres sessions dont celles tenues à Nairobi et à Abidjan.¹⁰⁵ Les

¹⁰¹ Elias Omondi Opongo, "Inventing Creative Approches to Complex Systems of Injustice. A New Call for a Vigilant and Engaged Church," in *Reconciliation, Justice, and Peace. The Second African Synod*, ed. Agbonkhianmeghe E. Orobator (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2011), 75. Pour les deux événements contradictoires, voir aussi Cassien Mulindahabi, "Evaluation éthique de l'exhortation apostolique post-synodale 'Ecclesia in Africa'. Redécouvrir le chemin parcouru pour une Eglise famille de Dieu à l'ère de l'inculturation," (Unpublished Master's Thesis, Faculté de Théologie K.U.Leuven, 2010), 54-55. Les pays en voie de reconstruction dont il est question sont entre autres le Rwanda, la Sierra Leone, le Burundi et le Libéria.

¹⁰² Cheza, "Prémices et histoire des deux Synodes africains," 29.

¹⁰³ Synode des évêques, *II^{ème} Assemblée spéciale pour l'Afrique. Lineamenta*, no. 10, 92 ; Synode des évêques, *II^{ème} Assemblée spéciale pour l'Afrique. Instrumentum Laboris*, no. 15, 34, 37-38, 147. « L'Eglise en Afrique au service de la réconciliation, de la justice et de la paix. 'Vous êtes le sel de la terre... Vous êtes la lumière du monde' » (Mt 5, 13.14) est le thème qui fut officiellement adopté et retenu dans les documents du Synode depuis les *Lineamenta* jusqu'à l'Exhortation Apostolique. Lors de la première annonce, Benoît XVI soulignait surtout l'importance du Synode en termes de promotion de la réconciliation et de la paix. Voir Benedict XVI, "If the Lord Had not Been on Our Side," 11.

¹⁰⁴ Frederick Tusingire, "The Church in Africa in Service to Peace," dans *Le deuxième Synode africain face aux défis socio-économiques et éthiques du continent. Document de travail*, éd. Joseph Ndi-Okalla (Paris: Karthala, 2009), 138.

¹⁰⁵ Cheza, éd., *Le deuxième Synode africain*, 28 ; Paulin Poucouta, "L'héritage théologique du deuxième Synode africain," dans *Le deuxième Synode africain. Réconciliation, Justice et Paix*, éd. Maurice Cheza (Paris: Karthala, 2013), 347-348. Retenons, entre autres, les résultats de certains de ces colloques tels qu'inventoriés par nos deux auteurs : C. Majawa, "The Church in Africa in service to Reconciliation, Justice and Peace," in *CUEA's*

actes de certains de ces colloques ont été remis aux différents pères synodaux,¹⁰⁶ ce qui signifie que la voix des théologiens est indirectement allée jusqu'au Synode. Ainsi, un certain nombre de problèmes africains avec quelques pistes de solution ont été exposés lors des assises synodales par les participants même si « l'autocritique de l'Eglise elle-même est relativement discrète. »¹⁰⁷ Comparativement, nous pouvons retenir que les théologiens ont été plus actifs dans la préparation du deuxième Synode africain que dans celle du premier.¹⁰⁸ Dans différents milieux universitaires, les *Lineamenta* ont fait l'objet d'une réflexion dont les résultats sont arrivés jusqu'au Vatican par les interventions des participants aux travaux synodaux.

Un regard attentif sur certains textes importants permet de constater que l'Afrique considérée comme un « poumon spirituel » de l'humanité est une idée-force qui anime le processus du deuxième Synode africain dès l'homélie de la messe d'ouverture jusqu'au document final.¹⁰⁹ Cette image est initialement introduite par le pape pour dénoncer le fait que l'Occident perpétue son habitude d'exporter « les déchets spirituels toxiques » aux autres continents dont l'Afrique en particulier, ce qui va de pair avec les virus du matérialisme pratique et du fondamentalisme religieux.¹¹⁰ Ces observations ont été reçues par différents théologiens avec des nuances. Pour Festo Mkenda, l'image est riche de signification tout en constituant un défi. Elle peut interroger les africains sur l'éventualité de rejeter le Christianisme de couleur occidentale. En même temps, elle confirme une certaine sensibilité selon laquelle une authentique Eglise africaine tenant compte des valeurs positives africaines et de l'Evangile n'est plus un rêve mais plutôt une réalité évidente.¹¹¹ Anne Béatrice Faye

Proceeding of the 10th Interdisciplinary Theological Session, ed. C. Majawa (Nairobi: CUEA Publications, 2008), 379-386 ; Cheza, "L'Eglise et les défis de la société africaine. Perspectives pour le 2^{ème} Synode africain," 584-586 ; Maurice Cheza, "L'Eglise et les défis de la société africaine. Réflexions et propositions en vue du 2^{ème} Synode africain (Louvain-La-Neuve, 14 Octobre 2008)," *Revue Théologique de Louvain* 40, no. 2 (2009): 300-302 ; A. Join-Lambert et I. Ndongala Maduka, eds., *L'Eglise et les défis de la société africaine. Perspectives pour la deuxième Assemblée spéciale des évêques pour l'Afrique. Actes des journées d'études 2008 de Louvain-La-Neuve (Belgique), Annales de l'école théologique Saint Cyprien, année XII, 23* (Yaoundé: 2009), 201-386 ; CERA0, *Réconciliation, justice et paix en Afrique. Une contribution de l'Eglise régionale CERA0* (Abidjan: Editions-CERA0, 2009) ; Joseph Ndi-Okalla, éd., *Le deuxième Synode africain face aux défis socio-économiques et éthiques du continent. Document de travail* (Paris: Karthala, 2009) ; Paulin Poucouta, éd., *L'Eglise en Afrique au service de la réconciliation, de la justice et de la paix* (Yaoundé: Presses de l'UCAC, 2009) ; Léonard Kinkupu Santedi, éd., *La théologie et l'avenir des sociétés. Cinquante ans de l'école de Kinshasa* (Paris: Karthala, 2010).

¹⁰⁶ Cheza, "Prémices et histoire des deux Synodes africains," 28.

¹⁰⁷ Ibid., 29. Entre autres, l'auteur retient les problèmes liés à l'environnement, à l'exploitation des ressources naturelles, au commerce des armes, à la restauration de la justice, à la corruption, à la complicité locale et au combat contre l'impunité. Parmi les pistes de solution figurent le dialogue interreligieux et les moyens intra-ecclésiaux à mettre en œuvre dont notamment la formation des laïcs, la diffusion de la Doctrine sociale de l'Eglise, les Commissions Justice et Paix, les communautés ecclésiales vivantes et l'engagement dans la pastorale politique.

¹⁰⁸ Cheza, "Réflexions et propositions en vue du 2^{ème} Synode africain," 300-301.

¹⁰⁹ Benoît XVI, "L'Afrique, immense 'poumon spirituel'," 950-953 ; Turkson, "Rapport 'post disceptationem'," 183 ; Synode des évêques, "Message final du deuxième Synode," no. 38 ; Benoît XVI, *Africae Munus*, no. 13.

¹¹⁰ Benoît XVI, "L'Afrique, immense 'poumon spirituel'," 951. Pour le pape, le matérialisme pratique est associé à la pensée relativiste et nihiliste.

¹¹¹ Festo Mkenda, "Language, Politics, and Religious Dialogue. The Case of Kiswahili in Eastern Africa," in *Reconciliation, Justice, and Peace. The Second African Synod*, ed. Agbonkhianmeghe E. Orabator (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2011), 37-38. Dans un sens, pour l'auteur, cela peut se rapprocher de la pensée de

veut appliquer ladite image au rôle joué par la femme en Afrique malgré les menaces externes qui la guettent.¹¹² Pour sa part, Paulinus Odozor se contente d'exposer l'idée du pontife¹¹³ sans aucun commentaire, laissant penser qu'il fait partie des personnes satisfaites. Avec un esprit plus critique et moins enthousiaste à l'argumentation du pape, par contre, Nathanael Yaovi Soédé estime que la métaphore a provoqué un double sentiment contradictoire. D'un côté, elle stimule la fierté de ceux qui estiment l'Afrique, honorée par la reconnaissance de son importance et de son rôle dans la reconstruction de la nouvelle société humaine. De l'autre côté, il y a les méfiants qui redoutent une expression juste flatteuse occultant la vraie condition du continent. En réalité, pour notre auteur, une autorité qui présente l'Afrique comme un poumon spirituel, ne doit pas faire fi de l'état de pauvreté de cette société. La métaphore elle-même n'est pas à retenir passivement ou de façon trop idéaliste. Ce continent ne peut pas être internationalement respecté aussi longtemps qu'il n'est pas en mesure de satisfaire ses propres besoins existentiels. Il est par conséquent difficile de lui reconnaître ce statut de poumon en raison de sa perpétuelle dépendance. Néanmoins, c'est un défi qui lui est lancé s'il veut assumer ce rôle. Il doit d'abord être viable, en bonne santé et autosuffisant pour résister aux virus tant externes qu'internes. Les africains devraient cesser de se considérer indéfiniment comme de simples victimes du mal dont souffre leur continent. Ils auraient aussi avantage à s'auto-évaluer et à prendre en mains, au premier degré, les responsabilités pour leur vie et leur société.¹¹⁴ Sinon, à quoi leur servira-t-il de se plaindre sans vouloir affronter honnêtement les faits de l'histoire dont ils sont, d'une façon ou d'une autre, protagonistes ?

Orobator note que l'Occident ne peut pas être un perpétuel bouc-émissaire qui pollue les ressources spirituelles de l'Afrique, contrairement à ce que le pape semble insinuer. Même s'il y a une part de vérité en ce qui est dit par le pontife dans son homélie inaugurale, il a tendance à simplifier le contexte historique du continent qui reste très complexe.¹¹⁵ À notre avis, il ne suffit pas de proclamer qu'un continent est un poumon spirituel pour toute l'humanité et le répéter dans les documents officiels pour qu'il le devienne automatiquement. C'est un défi qu'il faut relever à travers un engagement patient, personnel et communautaire. Cela demande un changement de mentalité à différents niveaux, une formation et un combat quotidien en faveur de la justice, de la paix et de la réconciliation. Le poumon est habituellement un organe important du corps qui purifie le sang. Si l'Afrique doit pleinement assumer ce rôle pour l'humanité, elle doit d'abord se libérer du double statut de la victime tombée aux mains des brigands¹¹⁶ et de l'appendice sans importance¹¹⁷ que lui reconnaissait le premier Synode. Et il serait hasardeux de penser que ce travail de libération est terminé.

Jean Paul II qui recommandait aux africains de retrouver la vraie liberté dans leurs propres traditions. Voir à ce propos Jean Paul II, *Ecclesia in Africa*, no. 48.

¹¹² Faye, "Quand le genre s'invite," 373.

¹¹³ Paulinus I. Odozor, "Africa and the Challenge of Foreign Religious/Ethical Ideologies, Viruses, and Pathologies," in *Reconciliation, Justice, and Peace. The Second African Synod*, ed. Agbonkhianmeghe E. Orobator (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2011), 214.

¹¹⁴ Nathanaël Yaovi Soédé, "The Enduring Scourge of Poverty and Evangelization in Africa," in *Reconciliation, Justice, and Peace. The Second African Synod*, ed. Agbonkhianmeghe E. Orobator (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2011), 181-185.

¹¹⁵ Orobator, "The Synod as Ecclesial Conversation," 10.

¹¹⁶ Jean Paul II, *Ecclesia in Africa*, no. 41.

¹¹⁷ Hyacinthe Thiandoum, "Rapport introductif du cardinal Hyacinthe Thiandoum," dans *Le Synode africain. Histoires et textes*, éd. Maurice Cheza (Paris: Karthala, 1996), no. 4 ; Jean Paul II, *Ecclesia in Africa*, no. 40. Le document final cite le rapport introductif en ces termes : « Une situation commune est, sans aucun

Par contre, il faut se réjouir de l'aboutissement du message final du second Synode. Son dernier paragraphe retient une interpellation inspirée de l'Evangile qui est assez expressive. « Afrique, lève toi, prends ton grabat et marche » (Jn 5, 8).¹¹⁸ Cette même formulation est reprise comme titre du dernier chapitre du document final du Synode.¹¹⁹ Pour Orobator, cette invitation définit mieux la tâche d'une Eglise famille de Dieu en Afrique au 21^{ème} siècle en comparaison avec une attribution sommaire du blâme à l'Occident qui, aux yeux du pape, empoisonne le poumon spirituel de l'humanité.¹²⁰ En sus de cet appel sans équivoque de ces deux documents synodaux, il convient également de noter que l'idée d'une Afrique qui doit avoir confiance en elle-même et qui doit se lever pour entreprendre la nouvelle évangélisation avec courage transparaît largement dans l'homélie de la messe de clôture du Synode.¹²¹ Soédé fait écho à cet aspect en soulignant la nécessité pour les chrétiens d'être actifs dans leurs interventions pour la promotion humaine et dans la recherche de la paix. Contrairement au Synode de 1994 qui semblait encourager le continent à rester au sol en attendant de bons Samaritains pour lui venir en aide, pour notre auteur, l'image de Bartimée retenue par Benoît XVI en 2009 paraît comme l'attitude la plus appropriée. L'aveugle a défié ceux qui voulaient le maintenir dans la condition misérable de dépendance. Comme lui, l'Afrique doit se lever, retrouver sa dignité et marcher avec courage et en liberté.¹²² Nous remarquons une double évolution de la pensée d'un Synode à l'autre et, ensuite, de l'homélie d'ouverture à celle de la clôture du second. L'appel a été désormais lancé et il revient à l'Afrique de répondre. Il serait dommage si, au lieu de relever le défi, elle restait clouée sur le sol en attente du secours extérieur ou si elle continuait simplement à pointer les boucs-émissaires pour ses malheurs. Il est temps qu'elle assume ses responsabilités et sa destinée.

L'analyse du processus synodal révèle quelques faiblesses des documents du deuxième Synode africain. Sans doute, cette documentation constitue un patrimoine important pour l'Eglise en Afrique et elle montre globalement le rôle de chaque membre de l'Eglise famille de Dieu dans le combat en faveur de la réconciliation, de la justice et de la paix. Cependant, avec étonnement, il est à noter que, dans la dernière partie du texte relative aux acteurs, les propositions s'adressent à toutes les catégories du peuple de Dieu à l'exception des évêques eux-mêmes.¹²³ Cet oubli, probablement volontaire mais difficilement justifiable, peut donner l'impression d'un collège qui entend donner des ordres à exécuter sans

doute, le fait que l'Afrique est saturée de problèmes [...]. Dans un monde contrôlé par les nations riches et puissantes, l'Afrique est pratiquement devenue un appendice sans importance, souvent oublié et négligé par tous. » Un organe (continent) négligé par tous peut difficilement prétendre assumer le rôle du poumon dans un corps.

¹¹⁸ Synode des évêques, "Message final du deuxième Synode," no. 43.

¹¹⁹ Benoît XVI, *Africae Munus*. Le dernier chapitre du document va du paragraphe 147 à 171.

¹²⁰ Orobator, "The Synod as Ecclesial Conversation," 10.

¹²¹ Benoît XVI, "Lève-toi, continent africain," 1022-1024. Pour la relation de cette homélie avec d'autres documents synodaux, lire avec intérêt Synode des évêques, "Message final du deuxième Synode," no. 34-37 ; Benoît XVI, *Africae Munus*, no. 173.

¹²² Soédé, "The Enduring Scourge of Poverty ", 182, 185-190. Lire aussi Benoît XVI, "Lève-toi, continent africain," 1024 ; Benoît XVI, *Africae Munus*, no. 148-149. Au Synode de 1994, l'Afrique est comparée à l'homme qui descendait de Jérusalem à Jéricho. Il est tombé aux mains des brigands qui le maltraitèrent et le laissèrent à demi-mort. Il est, désormais, en extrême besoin de bons Samaritains pour l'aider. Cette idée est bien ressortie dans Jean Paul II, *Ecclesia in Africa*, no. 41.

¹²³ Teresa Okure, "Church-Family of God. The place of God's Reconciliation, Justice, and Peace," in *Reconciliation, Justice, and Peace. The Second African Synod*, ed. Agbonkhianmeghe E. Orobator (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2011), 13-14.

s'impliquer lui-même. À un autre niveau, nous retenons que l'Exhortation apostolique est remise à l'Afrique lors du voyage du pape au Bénin là où il a souligné la nécessité de corriger les déviations et a dénoncé les politiques injustes qui privilégient les intérêts personnels.¹²⁴ Cela cadrerait parfaitement avec le message de ladite Exhortation dans laquelle l'Eglise est particulièrement invitée « à faire entendre la voix du Christ » dans un monde où, parfois, « les gouvernants hypothèquent le présent et l'avenir » des populations en poursuivant égoïstement leurs profits.¹²⁵ Toutefois, nous regrettons que les suggestions concrètes des participants au Synode apparaissent moins dans le document, laissant une place quasi exclusive au rappel des grands principes en s'appuyant sur l'autorité centrale de l'Eglise.¹²⁶ À titre illustratif, cette absence de concrétisation se remarque dans deux sujets relatifs aux femmes et à la culture.

Concernant les femmes, l'Exhortation apostolique précise que l'Eglise et la société ont besoin d'elles et qu'elles doivent avoir leur place dans le monde. Il faut encourager leur formation et leur créer un espace de prise de parole et d'expression. Elles sont, en quelque sorte, la colonne vertébrale pour les Eglises locales.¹²⁷ Or, aucune ouverture n'est envisagée pour les inviter à participer davantage au pouvoir dans l'Eglise.¹²⁸ Rien n'est dit à propos de l'intervention de Sœur Felicia Harry qui évoquait une participation au processus décisionnel dans lequel le génie féminin serait sans doute bénéfique.¹²⁹ Le premier Synode avait recommandé d'établir des ministères qu'elles pouvaient exercer.¹³⁰ Pour Luneau, la réponse est toujours attendue¹³¹ et il serait hasardeux de le contredire. Nous aurions aimé trouver un geste d'ouverture dans cette direction lors du deuxième Synode.

En rapport avec la culture, *Africae Munus* suggère une étude sérieuse des cérémonies traditionnelles africaines de la réconciliation ainsi que celle des traditions africaines en général.¹³² *Ecclesia in Africa* l'avait déjà recommandé, du moins pour examiner les aspects culturels du mariage, de la vénération des ancêtres et du monde des esprits.¹³³ Il doit y avoir un problème de suivi ou tout simplement d'envahissement par des tâches multiples qui imposent des choix prioritaires et qui font oublier d'autres. La situation nous amène à constater le hiatus entre ce qui a été verbalisé au Synode, ce qui est écrit dans le document et ce qui est mis en œuvre dans les Eglises locales. Quel remède envisager ? Faudra-t-il attendre

¹²⁴ Benoît XVI, "Edifier une Eglise belle et forte. Discours aux prêtres, séminaristes, religieux et laïcs," *DC CVIII*, no. 2480 (2011): 1093-1095 ; Benoît XVI, "L'Afrique est le continent de l'espérance. Discours au palais présidentiel," *DC CVIII*, no. 2480 (2011): 1090. Voir également Cheza, "Prémices et histoire des deux Synodes africains," 30.

¹²⁵ Benoît XVI, *Africae Munus*, no. 30. Voir aussi Synode des évêques, "Message final du deuxième Synode," no. 36 ; Cheza, "Prémices et histoire des deux Synodes africains," 30-31.

¹²⁶ Cheza, "Prémices et histoire des deux Synodes africains," 31. Pour l'auteur, l'Exhortation puise largement dans les documents des pontifes, du Concile Vatican II et des Congrégations de la Curie romaine.

¹²⁷ Benoît XVI, *Africae Munus*, no. 55-59. Voir aussi Synode des évêques, "Message final du deuxième Synode," no. 25 ; Synode des évêques, "Les 57 propositions votées," no. 47.

¹²⁸ Cheza, "Prémices et histoire des deux Synodes africains," 31.

¹²⁹ Felicia Harry, "La place des religieuses dans l'Eglise en Afrique," dans *Le deuxième Synode africain. Réconciliation, Justice et Paix*, éd. Maurice Cheza (Paris: Karthala, 2013), 160-161. Voir aussi Cheza, "Prémices et histoire des deux Synodes africains," 31.

¹³⁰ Synode des évêques, "Les 64 propositions," dans *Le Synode africain. Histoires et textes*, éd. Maurice Cheza (Paris: Karthala, 1996), no. 48.

¹³¹ René Luneau, "Postface. Second Synode africain (octobre 2009)," dans *Le deuxième Synode africain. Réconciliation, Justice et Paix*, éd. Maurice Cheza (Paris: Karthala, 2013), 420.

¹³² Benoît XVI, *Africae Munus*, no. 33, 36, 39.

¹³³ Jean Paul II, *Ecclesia in Africa*, no. 64.

un autre Synode ou un Concile africain ?¹³⁴ Nous espérons que les Eglises d'Afrique sauront inventer les moyens et fournir des efforts pour traduire en action les recommandations retenues par le processus synodal. Comme engagement concret, nous proposons la mise en place d'un système de suivi synodal au niveau diocésain, national et continental. Dans l'immédiat, nous poursuivons notre investigation en portant notre attention sur quelques sujets éthiques et en suggérant des orientations pour la reconstruction du tissu social africain.

8.4.2.2 Deux sujets éthiques et sensibles du processus synodal africain

Parmi les sujets saillants du processus synodal africain figurent le Sida et l'écologie. Nous les abordons principalement en raison de leur caractère sensible et de leurs implications éthiques pour le tissu social africain.

8.4.2.2.1 Le Sida, une question de développement intégral et de justice

En évaluant les résultats du premier Synode africain, au 7^{ème} chapitre, nous avons inscrit le Sida sur la liste des problèmes éthiques à approfondir. Si cette Assemblée avait abordé cette question, elle n'avait pas abouti à des conclusions satisfaisantes et définitives. Dans le document final, il est constaté le rôle des pratiques sexuelles irresponsables dans la transmission de la maladie et il est recommandé aux agents pastoraux de réconforter les personnes qui en sont atteintes.¹³⁵ Nous avons signalé les limites d'un tel aboutissement et nous avons suggéré une réflexion plus poussée pour rechercher d'autres pistes.

Le deuxième Synode pour l'Afrique n'a pas ignoré ce problème du Sida qui ne cesse pas de ravager le continent.¹³⁶ Même si ce sujet n'était pas explicitement à l'ordre du jour,¹³⁷ d'aucuns estiment que l'Eglise en Afrique ne pouvait pas réfléchir sur la réconciliation, la justice et la paix en ignorant ce fléau. Il est quasiment impossible d'envisager la paix sans le traiter sérieusement.¹³⁸ Se référant à l'*Ecclesia in Africa* et traitant de la situation du continent dans la rubrique des développements négatifs, les *Lineamenta* le classent parmi les menaces préoccupantes.¹³⁹ L'*Instrumentum Laboris* le retient sur la liste des recommandations du premier Synode qui ont bénéficié de l'intervention de l'Eglise.¹⁴⁰ En somme, ces documents préparatoires restent au niveau des constats sans aucune élaboration bien détaillée.

¹³⁴ Luneau, "Postface. Second Synode africain," 421.

¹³⁵ Jean Paul II, *Ecclesia in Africa*, no. 116.

¹³⁶ Paterne-Auxence Mombé, "Moving Beyond the Condom Debate," in *Reconciliation, Justice, and Peace. The Second African Synod*, ed. Agbonkhianmeghe E. Orobator (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2011), 204 ; Mulindahabi, "Vers une éthique de reconstruction du tissu social africain," 20. Au temps du premier Synode, on pouvait recenser facilement 8 millions d'africains atteints du Sida. En 2008, l'infection a été estimée à 1,9 million de population en Afrique subsaharienne. Le nombre des malades est arrivé à 22,4 millions, le taux de prévalence étant de 5,2% parmi les adultes.

¹³⁷ Michael Czerny, "The Second African Synod and AIDS in Africa," in *Reconciliation, Justice, and Peace. The Second African Synod*, ed. Agbonkhianmeghe E. Orobator (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2011), 193.

¹³⁸ Ibid., 201 ; Mombé, "Moving Beyond the Condom Debate," 203.

¹³⁹ Synode des évêques, II^{ème} Assemblée spéciale pour l'Afrique. *Lineamenta*, no. 8. Voir aussi Jean Paul II, *Ecclesia in Africa*, no. 114. Parmi d'autres situations préoccupantes, les deux documents signalent la détérioration de la qualité de vie, l'insuffisance des moyens pour l'éducation, la carence de services sanitaires et sociaux, le fardeau de la dette, les guerres fratricides, les massacres, le trafic d'armes, manque d'eau potable, la mortalité infantile et la dépendance sur les pays riches.

¹⁴⁰ Synode des évêques, II^{ème} Assemblée spéciale pour l'Afrique. *Instrumentum Laboris*, no. 19. D'autres recommandations mises en application sont en rapport avec les Assemblées du SCEAM, le plan d'action

De façon plus explicite, les pères synodaux le mentionnent dans leur message final et dans leurs propositions. D'une part, ils estiment que l'Eglise est insurpassable dans la lutte contre cette maladie et dans les soins qu'elle offre aux malades. Ils remercient les personnes engagées dans cet apostolat et ils recommandent le soutien constant à ceux qui en ont besoin. Ils mettent en garde contre l'illusion qu'une telle question pourrait se résoudre par la distribution des préservatifs et ils font appel à la conscience pour reconnaître la pertinence des programmes qui proposent l'abstinence et la fidélité. Ils s'adressent aux jeunes pour les assurer de leur capacité à se maîtriser en comptant sur la grâce de Dieu.¹⁴¹ D'autre part, ils rappellent que le Sida est une terrible pandémie à ne pas « considérer simplement comme un problème médico-pharmaceutique, ou uniquement comme une question de changement de comportement humain. » Il est plutôt « une question de développement intégral et de justice, qui demande une approche et une réponse globales de la part de l'Eglise. » Ainsi, ils proposent d'éviter tout ce qui peut contribuer à sa diffusion, soulignent la nécessité d'un service et d'un soutien pastoraux adaptés pour ceux qui en souffrent, tout en recommandant au SCEAM d'élaborer un manuel pastoral spécifique pour tous ceux qui sont impliqués dans l'apostolat de ce secteur.¹⁴² Sans aucune exagération, ces deux références représentent une position hautement significative pour la lutte contre ce danger. Le document final s'en inspire grandement pour confirmer qu'il s'agit d'un problème éthique dont l'éradication exige la collaboration de tous avec une approche globale.¹⁴³ Son ampleur dépasse la compétence d'une seule entité. Cette reconnaissance est un point de départ intéressant mais insuffisant. La dimension pratique pour une lutte efficace semble être floue, une faiblesse qui est à reprocher aux documents synodaux. Des engagements concrets sont nécessaires pour obtenir des résultats tangibles.

Au regard de l'ensemble du processus synodal africain, il faut admettre une évolution progressive des idées. Nous ne sommes plus dans la phase initiale où l'*Instrumentum Laboris* du premier Synode se contentait de noter que le Sida se révélait comme un problème social et médical dans certains milieux.¹⁴⁴ De même, nous ne sommes pas à l'époque où *Ecclesia in Africa* insistait sur les pratiques sexuelles irresponsables dans sa propagation, comme nous le rappelions plus haut. Aux yeux de Czerny, l'Eglise connaît maintenant par expérience, l'impact réel de ce fléau et le deuxième Synode a raison d'encourager une approche globale pour l'affronter avec une pastorale traitant la personne humaine dans sa totalité, sans aucune stigmatisation ni discrimination. Tout en poursuivant l'engagement d'aide aux populations pour éviter l'infection, il faut reconnaître qu'il y a des facteurs qui continuent d'exposer l'Afrique à ce danger. D'une part, le continent est confronté aux conditions culturelles et morales qui favorisent l'expansion dont notamment la dissolution de la vie familiale, l'infidélité maritale, la promiscuité, un style de vie sans valeurs humaines ni évangéliques, la

pastorale, l'apostolat biblique, les communautés ecclésiales vivantes, la famille, la jeunesse, les congrès et les symposiums théologiques, l'Eglise comme médiatrice, le développement intégral, les Commissions Justice et Paix, le dialogue œcuménique et interreligieux, les moyens de communication sociale et l'autofinancement.

¹⁴¹ Synode des évêques, "Message final du deuxième Synode," no. 31.

¹⁴² Synode des évêques, "Les 57 propositions votées," no. 51. Notons aussi que la proposition 53 évoque la drogue et l'alcool comme moyens qui accélèrent la diffusion du Sida.

¹⁴³ Benoît XVI, *Africae Munus*, no. 72-73.

¹⁴⁴ Synode des évêques, *L'Eglise en Afrique et sa mission évangélisatrice vers l'An 2000. "Vous serez mes témoins" (Actes 1, 8). Instrumentum Laboris* (Cité du Vatican: Libreria Editrice Vaticana, 1993), no. 118.

drogue et l'alcool. D'autre part, il y a des conditions socio-économiques incluant spécialement la violence, l'injustice, la corruption et la pauvreté.¹⁴⁵ Ainsi, lutter contre le Sida signifie aussi de s'engager dans un combat contre ces conditions. En réalité, entre les deux Synodes africains, il faut dire qu'il y a eu un pas significatif dans la compréhension de la gravité du problème et des causes de sa propagation. Alors qu'*Ecclesia in Africa* se situe au niveau du comportement personnel pour suggérer le mariage chrétien comme une réponse appropriée, les pères du deuxième Synode vont au-delà du problème médical et du comportement humain pour évoquer la question du développement intégral et de la justice qui requiert une réponse globale.¹⁴⁶ Sans doute, cette nouvelle approche facilite et ouvre d'autres pistes de réflexion.

Dans cette perspective, il nous faut mentionner le débat sur le préservatif. Le 17 mars 2009, à la question posée sur le Sida dans l'avion en direction du Cameroun, Benoît XVI répondait au journaliste qu'«on ne peut pas résoudre ce fléau par la distribution des préservatifs.»¹⁴⁷ Selon les propos de Patrice-Auxence Mombé, cette réponse a suscité des réactions virulentes. Pour lui, cela montre que la position officielle de l'Eglise à ce sujet reste problématique dans plusieurs milieux. Fallait-il alors une mise au point du Synode ? De son côté, notre auteur fait une synthèse du débat à deux niveaux. En premier lieu, il compare les opinions du monde contemporain avec celles du monde catholique. Il trouve que la plupart des institutions séculières, dont les scientifiques et les agences internationales, estiment que l'usage des préservatifs est le seul moyen efficace et réaliste pour réduire la transmission du Sida au moins jusqu'à 90%. Les hommes d'Eglise, dont Jean Paul II et certains évêques, optent pour la prévention en privilégiant l'éducation aux valeurs de la vie et par la pratique correcte de la sexualité qui implique la chasteté et la fidélité. À leur avis, le préservatif n'assure pas une protection totale. Sa distribution peut même aggraver le problème. En second lieu, il constate le manque d'unanimité sur le sujet, au sein de l'Eglise catholique. Certains évêques, prêtres, personnes consacrées et théologiens mettent en question le refus de ce dispositif, en estimant que l'Eglise devrait revoir sa position.¹⁴⁸ À ce jour, le débat n'est pas clos et il n'y a aucun compromis en vue. Aucun des outils conseillés n'assure la garantie totale d'une protection. Sous un autre angle, à propos du deuxième Synode, Cheza note que la manière d'aborder la problématique du Sida dans les propositions est tout à fait neuve. Connaissant la position officielle de l'Eglise, les pères synodaux se sont même abstenus de mentionner le préservatif, préférant renvoyer certains cas particuliers à la conscience

¹⁴⁵ Czerny, "The Second African Synod and AIDS in Africa," 194-197. Voir aussi Synode des évêques, "Les 57 propositions votées," no. 51, 53.

¹⁴⁶ Mombé, "Moving Beyond the Condom Debate," 205. Voir aussi Jean Paul II, *Ecclesia in Africa*, no. 116 ; Synode des évêques, "Les 57 propositions votées," no. 51.

¹⁴⁷ Benoît XVI, "Le pape répond aux journalistes," *DC CVI*, no. 2422 (2009): 368. Par ailleurs, le pape n'exclut pas complètement leur usage surtout pour des cas spécifiques comme celui d'un prostitué. Ainsi, dit-il, dans certains cas et « dans l'intention de réduire le risque de contamination, l'utilisation d'un préservatif peut [...] constituer un premier pas sur le chemin d'une sexualité vécue autrement, une sexualité plus humaine. » Voir à ce propos Benoît XVI, *Lumière du monde. Le pape, l'Eglise et les signes des temps. Un entretien avec Peter Seewald* (Montrouge : Bayard, 2011), 160-161, 247-248.

¹⁴⁸ Mombé, "Moving Beyond the Condom Debate," 205-208. Voir aussi Collectif, "L'Eglise et le Sida," *DC CVI*, no. 2422 (2009): 377 ; Odozor, "Africa and the Challenge of Foreign Religious/Ethical Ideologies, Viruses, and Pathologies," 221-222.

personnelle.¹⁴⁹ Le document final semble aussi éviter le concept. Comment interpréter cette attitude ? Est-elle signe de prudence ou l'indication d'un débat à déplacer sur le registre de la justice sociale ?

Mombé, favorable à cette deuxième alternative, démontre qu'elle est même suggérée par les propositions et le message final du Synode. À ses yeux, ces documents offrent un cadre idéal et précis pour enrayer le Sida dans le contexte africain. Pour combattre ce fléau de manière efficace, il faut prendre en compte les causes sociales et structurelles de sa diffusion en premier, avant de se concentrer sur le comportement individuel. En notant que ce danger est une question de développement intégral et de justice, les pères synodaux veulent signifier que son expansion résulte de l'injustice qui empêche les africains d'accéder aux traitements de qualité. Le combattre en Afrique nécessite, en amont, de lutter contre la pauvreté et d'autres conditions qui le favorisent. En d'autres termes, il faut rétablir le cadre qui respecte les valeurs africaines dont notamment celles de la famille et celles de la vie humaine, et envisager une coopération internationale qui traite l'Afrique avec respect et dignité. Se focaliser sur le Sida comme menace sur les populations, exige de relativiser l'idéologie des préservatifs puisqu'ils n'assurent pas une protection totale. Ensuite, il faut évaluer l'usage de ces outils qui sont incompatibles avec le principe de la vie précisément en raison de leur protection relative. Enfin, il faut se concentrer sur la justice sociale qui rétablirait les conditions favorables pour un traitement de qualité.¹⁵⁰ Cela pourrait réduire les nouvelles infections. Sans doute, à long terme, les résultats de ce choix seraient plus palpables en comparaison de ceux qui interviendront suite à l'accord ou au refus de l'usage des préservatifs.

Pour conclure cette question portant sur le Sida, il faut rappeler que ce fléau est un danger qui menace la vie en Afrique, au même titre que le paludisme, la tuberculose, les guerres fratricides et l'ébola. À l'époque des *Lineamenta* en 1990, cette problématique n'était sûrement pas manifeste. Tenant compte de l'ampleur du thème synodal, l'absence de ce sujet n'est pas dramatique à cette étape. Par contre, les autres principaux documents du processus synodal abordent cette terrible maladie comme un défi majeur pour l'Afrique. L'Eglise et la société ne peuvent plus l'ignorer même si, à ce jour, aucune solution magique n'est disponible pour l'éradiquer. Dans la lutte qui est déjà engagée, la contribution de chacun est indispensable. Hors exhaustivité, notons quelques pistes pouvant être simultanément empruntées : Poursuivre les recherches du médicament efficace, redécouvrir la pertinence des valeurs de la vie et de la famille, promouvoir le développement intégral et la justice, recourir à certaines valeurs dont la fidélité et l'abstinence, lutter contre la pauvreté et favoriser une pastorale adaptée pour les groupes vulnérables. L'approche globale demeure la réponse la plus adaptée à un problème complexe.

8.4.2.2.2 Écologie, un nouveau thème émergent

Pour Orobator, une théologie crédible et sérieuse, à notre époque, doit entretenir un lien vital entre la mission de l'Eglise et le souci pour l'environnement.¹⁵¹ Au premier Synode

¹⁴⁹ Cheza, "Prémices et histoire des deux Synodes africains," 30-31. Voir aussi Synode des évêques, "Les 57 propositions votées," no. 51.

¹⁵⁰ Mombé, "Moving Beyond the Condom Debate," 209-212.

¹⁵¹ Orobator, "The Synod as Ecclesial Conversation," 8.

africain, ce dernier thème n'était pas prioritaire même s'il apparaît succinctement dans les propositions et dans le document final. L'état de l'écologie et le dommage dû à la déforestation ou à la pollution industrielle sont mentionnés comme préoccupations. À ce niveau, le Synode souhaite la mise en place d'un système de contrôle pour contrecarrer « les décharges abusives de déchets toxiques » ainsi que la contamination des eaux et des côtes du continent. Tous les moyens possibles doivent être recherchés « pour inculquer le souci de l'environnement et le respect de la création, » ce qui va de pair avec les initiatives des programmes d'éducation et d'action concrète telle que la plantation des arbres.¹⁵² Par ailleurs, l'environnement est mentionné comme l'un des sujets suscitant un dialogue créatif de l'Eglise.¹⁵³ C'est à partir de là qu'*Ecclesia in Africa* reprend ce concept en citant presque intégralement la 26^{ème} proposition.¹⁵⁴ De plus, cette Exhortation parle longuement des ressources tant naturelles qu'humaines de l'Afrique surtout pour déplorer leur exploitation et leur gestion injustes qui laissent le continent dans la pauvreté.¹⁵⁵ Ainsi, le problème écologique commence à émerger et même à s'imposer dans le processus synodal.

Dans le sillage de la Tradition de l'Eglise rappelée par le Conseil Pontifical Justice et Paix¹⁵⁶ et des rencontres organisées par les Nations Unies,¹⁵⁷ il était presque impossible pour le deuxième Synode africain de rester insensible à cette question cruciale de l'écologie. Ses *Lineamenta* insistent sur les ressources naturelles des pays africains¹⁵⁸ dans l'esprit de l'Exhortation apostolique du précédent Synode. L'*instrumentum Laboris* abonde dans le même sens sur ces ressources¹⁵⁹ tout en y apportant une précision importante. Ce document note que les multinationales qui envahissent l'Afrique pour leur recherche « portent atteinte à l'environnement et défigurent la création. »¹⁶⁰ Le message final semble donner un ordre. En effet, ces sociétés sont priées « d'arrêter la dévastation criminelle de l'environnement » liée à « leur vorace exploitation » du patrimoine africain.¹⁶¹ Après cette prise de position, dans le même document et à deux reprises, les pères synodaux soulignent que l'Afrique a été bénie

¹⁵² Synode des évêques, "Les 64 propositions," no. 55.

¹⁵³ Ibid., no. 26.

¹⁵⁴ Jean Paul II, *Ecclesia in Africa*, no. 103.

¹⁵⁵ Ibid., no. 40, 42, 113-114, 117. Voir aussi Knox, "Theology, Ecology, and Africa," 162 ; Peter Kanyandago, "'Let Us First Feed the Children' (Mk 7:27). The Church's Response to the Inequitable Extraction of Resources and Related Violence," in *Reconciliation, Justice, and Peace. The Second African Synod*, ed. Agbonkhianmeghe E. Orobator (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2011), 175.

¹⁵⁶ Marjorie Keenan, ed., *Pontifical Council for Justice and Peace: From Stockholm to Johannesburg. An Historical Overview of the Concern of the Holy See for the Environment, 1972-2002* (Vatican City: Vatican Press, 2002) ; Conseil Pontifical Justice et Paix, éd., *Compendium de la Doctrine sociale de l'Eglise* (Paris: Editions du Cerf, 2010), no. 451-487. Le premier document montre comment les papes ont abordé le thème de l'environnement tandis que le 10^{ème} chapitre du *Compendium* est consacré à sa sauvegarde. À noter que la première version de ce *Compendium* date du temps de la convocation du deuxième Synode africain. Voir aussi Knox, "Theology, Ecology, and Africa," 163-164.

¹⁵⁷ Un sommet sur le changement climatique est organisé par les Nations Unies à New York le 22 septembre 2009, juste avant le deuxième Synode africain. Une Conférence sur le même thème est aussi en préparation et elle allait avoir lieu à Copenhague du 7 au 18 décembre 2009. Voir Knox, "Theology, Ecology, and Africa," 164.

¹⁵⁸ Synode des évêques, *II^{ème} Assemblée spéciale pour l'Afrique. Lineamenta*, no. 15, 19, 78. Voir aussi Knox, "Theology, Ecology, and Africa," 164 ; Kanyandago, "'Let Us First Feed the Children'," 175.

¹⁵⁹ Synode des évêques, *II^{ème} Assemblée spéciale pour l'Afrique. Instrumentum Laboris*, no. 12, 28, 57, 72, 140. Voir aussi Knox, "Theology, Ecology, and Africa," 164 ; Kanyandago, "'Let Us First Feed the Children'," 175-176.

¹⁶⁰ Synode des évêques, *II^{ème} Assemblée spéciale pour l'Afrique. Instrumentum Laboris*, no. 28.

¹⁶¹ Synode des évêques, "Message final du deuxième Synode," no. 33.

avec ses ressources naturelles.¹⁶² Les propositions font état des groupes de compagnies qui polluent l'environnement, qui détruisent la flore, la faune, la nature et les forêts et cela, le plus souvent, avec la complicité de certains africains. L'érosion, la désertification, les calamités et le réchauffement de la terre qui en résultent mettent en danger l'humanité et tout l'écosystème. Pour rendre la terre habitable pour tous, insiste le Synode, il faut promouvoir l'éducation et la prise de conscience du problème de l'environnement tout en protégeant ce dernier par des lois contraignantes. Il est également nécessaire d'investir dans d'autres sources d'énergies renouvelables, d'encourager la plantation des arbres et de respecter la nature en raison de sa sacralité.¹⁶³ Simultanément, les pères synodaux dénoncent l'exploitation des ressources naturelles du continent qui est souvent planifiée sans contrepartie significative pour les populations et sans respect de l'environnement.¹⁶⁴ De façon spécifique, ils formulent des recommandations relatives à la terre et à l'eau. Ce double patrimoine est exploité, parfois, par des investisseurs qui n'ont aucun scrupule, ni préoccupation de mettre les pauvres en difficultés. Une éducation des peuples s'avère indispensable pour affronter ces décisions injustes. Pour le Synode, les modalités des cultures agraires doivent respecter l'environnement afin de ne pas précipiter « le changement climatique, l'appauvrissement du sol et l'épuisement des réserves en eau potable. »¹⁶⁵ Pour celui qui veut réellement œuvrer en faveur de l'Afrique, les propositions synodales sont claires et significatives. Pour Knox, elles sont concrètes, pratiques et réalisables. À chacun, dès lors, de s'engager selon ses prérogatives et ses capacités pour la protection de l'environnement.¹⁶⁶ Nous pouvons être reconnaissants au Synode d'avoir été lucide pour signaler les dangers qui menacent l'humanité et l'écosystème.

Le document final, *Africae Munus*, exige le respect de ce même écosystème et de la création. Sans nul doute, l'Afrique est dotée « d'importantes ressources naturelles » qui, malheureusement, ne servent pas, en priorité, les intérêts de ses populations. L'Exhortation dénonce également cet ordre injuste. En se référant aux propositions, d'une part, elle désavoue les programmes d'exploitation qui polluent l'environnement et qui accélèrent la désertification et, d'autre part, elle exige la protection « des biens fondamentaux que sont la terre et l'eau, » garants de la paix et du bien-être des générations présentes et futures.¹⁶⁷ À espérer que ces orientations seront entendues par les membres de l'Eglise famille et que ces derniers seront prêts à s'engager dans cette entreprise vitale. La protection des biens communs et l'environnement n'est pas un simple devoir. Elle est aussi un impératif de la réconciliation, de la justice et de la paix pour le bien-être de tous. Ce thème de l'environnement ou de l'écologie est donc un sujet sensible qui a progressivement émergé depuis les propositions du premier Synode jusqu'au document final du deuxième. C'est un sujet intimement lié à celui des ressources qui, parfois, sont égoïstement exploitées. Désormais, c'est une priorité à tenir

¹⁶² Ibid., no.34, 38. Voir aussi Knox, "Theology, Ecology, and Africa," 167 ; Kanyandago, "Let Us First Feed the Children," 177.

¹⁶³ Synode des évêques, "Les 57 propositions votées," no. 22. La proposition a pour titre, « la protection de l'environnement et la réconciliation avec la création. »

¹⁶⁴ Ibid., no. 29.

¹⁶⁵ Ibid., no. 30.

¹⁶⁶ Knox, "Theology, Ecology, and Africa," 165-166.

¹⁶⁷ Benoît XVI, *Africae Munus*, no. 79-80. Voir aussi Synode des évêques, "Les 57 propositions votées," no. 22, 29-30.

compte, ce qui permettra de vivre en harmonie avec la création dans une Afrique réconciliée et pacifiée.

8.5 POUR UNE ÉTHIQUE DE LA RECONSTRUCTION DU TISSU SOCIAL AFRICAIN

Tout au long de notre investigation du processus synodal africain, nous avons repéré des éléments majeurs qui nous permettent, maintenant, de suggérer quelques pistes et orientations pour la reconstruction du tissu social africain. Nous en retenons trois, en rapport avec l'Eglise famille de Dieu-servante, la femme et la formation.

8.5.1 UNE ÉGLISE NON SEULEMENT FAMILLE DE DIEU MAIS AUSSI SERVANTE

« Eglise famille de Dieu » est une expression au long parcours, du Concile Vatican II à son adoption officielle au premier Synode africain.¹⁶⁸ Modestement évoquée par le processus synodal africain à partir de l'*Instrumentum Laboris*,¹⁶⁹ elle émerge sensiblement lors des assises synodales¹⁷⁰ pour être, enfin, retenue comme nouveau paramètre incontournable pour l'évangélisation de l'Afrique.¹⁷¹ Cette métaphore reçoit une importante précision dès l'*Instrumentum Laboris* du second Synode africain. Désormais, l'Eglise en Afrique est non seulement famille de Dieu mais elle est aussi servante, une nouvelle notion qui met l'accent sur la diaconie.¹⁷² Cette idée, reprise dans les deux rapports du rapporteur général,¹⁷³ transparaît dans le message final, les propositions et le document final du Synode même si l'expression, Eglise famille de Dieu-servante, n'est pas mentionnée explicitement.¹⁷⁴ Cette

¹⁶⁸ Lire avec intérêt ce parcours tel que nous l'avons présenté dans nos travaux antérieurs, Mulindahabi, "Evaluation éthique de l'exhortation apostolique post-synodale 'Ecclesia in Africa'," 73-80 ; Mulindahabi, "Vers une éthique de reconstruction du tissu social africain," 6-15. D'autres études importantes ont aussi démontré ce long chemin. Voir entre autres Dominique Nothomb, "L'Eglise-famille: Concept-clé du Synode des évêques pour l'Afrique," *Nouvelle Revue Théologique* 117, no. 1 (1995): 44-52 ; Francis Appiah-Kubi, *L'Eglise, famille de Dieu. Un chemin pour les Eglises d'Afrique* (Paris: Karthala, 2008), 25-124.

¹⁶⁹ Synode des évêques, *L'Eglise en Afrique et sa mission évangélisatrice. Instrumentum Laboris*, no. 25. Voir aussi René Luneau, *Paroles et silences du Synode africain 1989-1995* (Paris: Karthala, 1997), 100.

¹⁷⁰ Thiandoum, "Rapport introductif du cardinal Hyacinthe Thiandoum," no. 3, 8 ; Hyacinthe Thiandoum, "Second rapport du cardinal Thiandoum. Rapport de synthèse des interventions orales et écrites des pères synodaux, présenté par le cardinal Thiandoum, rapporteur général de l'Assemblée spéciale pour l'Afrique du synode des évêques," dans *Le Synode africain. Histoires et textes*, éd. Maurice Cheza (Paris: Karthala, 1996), no. 3, 5-6 ; Synode des évêques, "Message final du Synode des évêques d'Afrique. Christ est vivant: Nous vivrons," dans *Le Synode africain. Histoires et textes*, éd. Maurice Cheza (Paris: Karthala, 1996), no. 2, 20, 26, 27, 31, 56-57, 68 ; Synode des évêques, "Les 64 propositions," no. 8. Pour un complément à ce sujet, lire aussi Maurice Cheza, éd., *Le Synode africain. Histoires et textes* (Paris: Karthala, 1996), 136-138, 165-166 ; Augustin Bishwende Ramazani, *Eglise famille de Dieu. Esquisse d'ecclésiologie africaine* (Paris: L'Harmattan, 2001), 49-50 ; Appiah-Kubi, *L'Eglise, famille de Dieu*, 103-105.

¹⁷¹ Jean Paul II, *Ecclesia in Africa*, no. 63, 65, 85, 94, 105.

¹⁷² Synode des évêques, *II^{ème} Assemblée spéciale pour l'Afrique. Instrumentum Laboris*, no. 40-43. L'Eglise famille est ici présentée d'abord comme « servante de justice et paix » et, ensuite, comme « servante de réconciliation. »

¹⁷³ Turkson, "Rapport 'ante disceptationem'," 47-60 ; Turkson, "Rapport 'post disceptationem'," 194-195. L'idée est plus développée dans le premier rapport. Sa deuxième partie s'intitule, en effet, « De l'appartenance à la 'famille de Dieu (évangélisateur)' au devenir 'serviteurs (ministres = diakonoi) de la Réconciliation, de la Justice et de la Paix'. »

¹⁷⁴ En réalité, l'idée d'une « Eglise servante » accompagne tout le processus du deuxième Synode africain à partir des documents préparatoires dont le titre principal est l'« Eglise en Afrique au service de la réconciliation, de la justice et de la paix. » Le message final commence par rappeler que ce Synode s'est concentré sur le thème urgent pour l'Afrique à savoir le service qu'il faut rendre à la réconciliation, à la justice et à la paix. Dans les propositions, les pères synodaux demandent au pape de juger de la pertinence de publier un

Eglise en Afrique et ses membres sont régulièrement rappelés au service de la réconciliation, de la justice et de la paix.

De toute évidence, dans le processus du deuxième Synode africain, émerge une ecclésiologie de service. Celle-ci a d'ailleurs des fondements scripturaires commençant par l'image du serviteur souffrant (Is 42, 1-7 ; 49, 1-9 ; 50, 4-11 ; 52, 13-53, 12) parfois interprétée en l'appliquant à Jésus lui-même. Ce serviteur respecte les différences, rassemble, s'oublie pour réaliser son ministère et offre sa vie pour les autres. Cet aspect du service réalisé dans l'humilité trouve écho dans l'hymne aux Philippiens (Ph 2, 1-11) et dans le symbolisme du lavement des pieds (Jn 13, 1-20). Dans les évangiles synoptiques, Jésus qui s'avance vers sa passion se présente comme un serviteur (Mt 26, 1-27, 44 ; Mc 14, 1-15, 20 ; Lc 22, 39-23, 43). Ainsi, la diaconie ecclésiale en tant qu'élément essentiel, se modèle sur l'action du Christ serviteur. Elle est perçue comme une exigence et une traduction la plus concrète de l'amour.¹⁷⁵ C'est sans doute cette riche tradition que le deuxième Synode africain entend honorer à la manière de l'intendant fidèle (Lc 12, 41-44). Celui-ci est un travailleur zélé, compétent, honnête et digne de confiance. Il symbolise les apôtres et tous ceux qui ont reçu des charismes particuliers pour le service à faire dans le respect, dans la fidélité et dans l'honnêteté. Les nouveaux serviteurs qui débordent l'époque de Jésus sont appelés à donner l'exemple en termes de bon comportement, de souci des autres et d'une bonne gestion des ressources en refusant l'idolâtrie de l'avoir et du pouvoir.¹⁷⁶ Ces qualités, qui, par ailleurs, incombent à chaque membre de l'Eglise famille de Dieu, sont soulignées avec insistance à l'endroit des évêques en tant que premiers responsables de la communauté chrétienne.¹⁷⁷ Le service au sein de l'Eglise doit viser le bien-être de tous.

Dans un monde dominé par le besoin exagéré de l'avoir, l'intérêt personnel et le pouvoir risquent d'être privilégiés. Avec le désintérêt progressif d'une gestion honnête du bien commun, le projet d'une fraternité universelle est en danger. Dès lors, l'ecclésiologie du service devient pertinente pour rappeler que tous les ministères instaurés au sein de l'Eglise n'ont d'autres objectifs que d'accompagner et de soutenir la mission fondamentale de l'annonce de l'Evangile. C'est dans cette dimension qu'il faut interpréter l'institution des Sept diacres (Ac 6, 1-7), ainsi que la vision de Saint Paul sur la complémentarité des charismes et des membres d'un corps (1 Co 12, 4-30). Les responsables de l'Eglise sont des serviteurs et non des propriétaires des mystères divins qui les dépassent et exigent leur fidélité.

document sur **l'Eglise au service** de ces trois composantes, ce qu'il fait volontiers avec *Africae Munus* dont le titre principal est l'« Exhortation Apostolique Post-Synodale *Africae Munus* du pape Benoît XVI aux évêques, au clergé, aux personnes consacrées et aux fidèles laïcs sur **l'Eglise en Afrique au service** de la réconciliation, de la justice et de la paix. » Pour les documents des pères synodaux, voir surtout Synode des évêques, "Message final du deuxième Synode," no 1 ; Synode des évêques, "Les 57 propositions votées," no. 1.

¹⁷⁵ Poucota, "L'héritage théologique du deuxième Synode africain," 355-356. Voir également Yves De Maeseneer, « The Victim as Prophet ? Isaiah's Songs of the Suffering Servant Read in Kinshasa, » in *Prophetic Witness in World Christianities. Rethinking Pastoral Care and Counselling*, Eds. Annemie Dillen and Anne Vandenhoeck (Zürich: Lit Verlag GmbH & Co. KG Wien, 2011), 185, 191. Pour l'interprétation de l'image du serviteur souffrant, De Maeseneer note : « *At the centre of the stage is a suffering servant, whose identity remains unclear. As such the figure remains open for new interpretations in ever changing contexts.* »

¹⁷⁶ Ibid., 356-358. Au côté positif de l'intendant, l'évangéliste oppose un autre aspect négatif d'un intendant infidèle (Lc 12, 45-48 ; 16, 1-13). Celui-ci est caractérisé par l'abus du pouvoir, une vie de luxe et de débauche. Il est négligeant, inefficace, menteur, malhonnête, faussaire et indigne de confiance.

¹⁷⁷ Benoît XVI, *Africae Munus*, no. 104. Voir aussi Synode des évêques, "Message final du deuxième Synode," no. 19.

L'intendance appartient à tous les croyants, chacun selon son charisme propre, en vertu du sacerdoce commun des fidèles.¹⁷⁸ De ce point de vue, une théologie des ministères mérite sa place au sein de l'Eglise servante. Il ne suffit pas de faire recours aux paroles de l'Apôtre des gentils pour choisir le titre de la deuxième partie du document final du second Synode.¹⁷⁹ Aussi, faut-il encore écouter cet Esprit et se laisser inspirer par lui. Une Eglise famille de Dieu et servante doit favoriser les ministères des laïcs, à commencer peut-être par la diaconie des femmes¹⁸⁰ qui ressort du processus synodal.

8.5.2 LA DIACONIE DES FEMMES : POUR UNE ÉGLISE ET UNE SOCIÉTÉ RENOUVELÉES

Parmi les membres de l'Eglise famille de Dieu, il est grandement fait état de la place des femmes dans les principaux textes officiels des deux Synodes africains. Leur dignité et leur rôle dans l'Eglise et dans la société sont presque toujours mentionnés.¹⁸¹ Les deux Exhortations apostoliques résument synthétiquement ce double aspect. En effet, la première Assemblée déplore le fait que quelques coutumes africaines les rendent victimes et elle insiste sur leur formation adéquate afin qu'elles puissent prendre part à l'activité apostolique de l'Eglise aux niveaux appropriés.¹⁸² Le deuxième Synode estime qu'elles sont la colonne vertébrale des Eglises locales. Elles représentent donc un grand soutien pour l'apostolat en raison de leurs talents et de leurs dons irremplaçables.¹⁸³ Ces prises de position attestent de la richesse que les femmes peuvent apporter à l'Eglise et à la société pour le renouvellement. Toutefois, au vu de la réalité actuelle, il faut sans doute un engagement concret commençant par le changement des mentalités. Sachant ce que la colonne vertébrale représente pour un corps, une telle métaphore synodale donne, à la femme, un nouveau statut exigeant de repenser sa diaconie.

À partir du témoignage éloquent d'une trentaine de femmes présentes au second Synode pour l'Afrique, Anne Faye, religieuse sénégalaise, explique la nécessité de redéfinir la diaconie des femmes afin que celles-ci puissent apporter leur contribution à un continent déchiré. Après avoir connu le statut de victime, avec leurs talents et leurs qualités humaines dont, entre autres, leur capacité de protéger la vie, elles sont appelées à devenir des protagonistes d'une nouvelle société à bâtir. L'instinct de vie pour leurs enfants et pour leurs familles les aide à trouver le courage de rester debout, même dans des situations difficiles. Par nature, la femme est proche de la réalité, plutôt complice avec la vie et attentive à la proximité. Ces éléments constitutifs la rendent méfiante envers les idéologies ou des utopies qui privilégient les idées abstraites au détriment des personnes. Gérer et organiser la vie au quotidien est une de ses dimensions prioritaires. Elle veillera à la cohésion sociale dans ses

¹⁷⁸ Poucoute, "L'héritage théologique du deuxième Synode africain," 358-359.

¹⁷⁹ « À chacun la manifestation de l'Esprit est donnée en vue du bien commun » (1 Co 12, 7) est le titre de la deuxième partie d'*Africae Munus*. Cette partie regroupe trois derniers chapitres qui parlent respectivement des membres de l'Eglise, des principaux champs d'apostolat et de l'invitation adressée à l'Afrique pour se lever et marcher à la manière de l'infirmes de l'Evangile (Jn 5, 8).

¹⁸⁰ Synode des évêques, "Les 64 propositions," no. 48.

¹⁸¹ Voir entre autres Synode des évêques, "Message final du Synode des évêques d'Afrique. Christ est vivant: Nous vivrons," no. 65-69 ; Synode des évêques, "Les 64 propositions," no. 48 ; Jean Paul II, *Ecclesia in Africa*, no. 82, 121 ; Synode des évêques, "Message final du deuxième Synode," no. 25 ; Synode des évêques, "Les 57 propositions votées," no. 47 ; Benoît XVI, *Africae Munus*, no. 55-59.

¹⁸² Jean Paul II, *Ecclesia in Africa*, no. 82, 121.

¹⁸³ Benoît XVI, *Africae Munus*, no. 55, 58.

actions d'hospitalité et de solidarité qu'elle conduira avec sensibilité, cœur et intelligence. Ce souci du réalisme lui offre une forme de sagesse, une qualité de relation, une manière de vivre sa foi et un style de communication.¹⁸⁴ En vertu de ces qualités et valeurs, nous estimons qu'il faut lui donner la chance et les moyens de contribuer à la reconstruction de la société africaine. Nous apprécions qu'Anne Faye ait rappelé l'existence de cette force non négligeable, qui est à mettre au service de l'Eglise et de la société pour leur renouvellement. Certes, même si elle a participé aux travaux du second Synode africain, il faut préciser que sa réflexion se situe entre la tenue de ladite Assemblée et la publication du document final. Pour cette raison, nous nous référons à d'autres expressions de femmes, lors des assises synodales.

Évoquant les dons spécifiques de la femme, Sœur Marie-Bernard Alima Mbalula du Congo-Kinshasa inclut dans sa liste l'accueil, la gratuité, le don de soi, la compassion, la tendresse, la patience, la prévoyance, la solidarité, l'attention, la bonté et la compréhension. Selon cette religieuse, prendre conscience de l'ensemble de ces dons devient une mission dans tous les secteurs, là où la femme est investie. Elle estime cette tâche exigeante car elle suppose une capacité d'initiative, de créativité, d'inventivité et d'encouragement pour contrebalancer la culture de la mort et de la violence. C'est dire combien les femmes ont besoin de la collaboration d'autres membres de l'Eglise famille pour assumer, au mieux, leurs responsabilités d'humaniser la société.¹⁸⁵ Pour atteindre cette coopération, qui amènera à dépasser la bonne volonté ou l'initiative tâtonnante de quelques pasteurs sensibles à l'apport de la femme, un cadre de référence clair et précis, connu de tous, s'imposera.

La diaconie de la femme, c'est tout ce patrimoine décrit ci-dessus, qui est à mettre au service de la réconciliation, de la justice et de la paix. Autant il est important pour l'Eglise de dénoncer les pratiques qui bafouent la dignité des femmes, autant il est pertinent de penser à leur formation adéquate, afin de les reconnaître réellement colonne vertébrale. À côté de ce message synodal à traduire en actions concrètes, afin qu'il ne reste pas lettre morte enfouie dans les archives diocésaines et vaticanes, un autre engagement est à initier pour structurer un cadre de collaboration authentique et non périphérique. C'est ce que souligne aussi Sœur Felicia Harry du Ghana devant les pères synodaux. Pour elle, les femmes attendent une collaboration avec les autorités de l'Eglise non simplement lors de la mise en exécution des décisions prises sans leur participation, mais déjà, en amont, dans le processus décisionnel. En plus de leur implication habituelle dans la vie de l'Eglise, elles veulent participer activement aux différents conseils, être des partenaires égaux, faire partie intégrante du Corps du Christ et ne plus demeurer à la périphérie. Ce nouveau statut leur permettra de prendre part à la tâche de l'Eglise famille de Dieu qui est au service de la réconciliation, de la justice et de la paix.¹⁸⁶

¹⁸⁴ Faye, "Quand le genre s'invite," 368-373. Voir aussi Synode des évêques, "Les 57 propositions votées," no. 47.

¹⁸⁵ Marie-Bernard Alima Mbalula, "Les dons de la femme," dans *Le deuxième Synode africain. Réconciliation, Justice et Paix*, éd. Maurice Cheza (Paris: Karthala, 2013), 159-160. Voir aussi Faye, "Quand le genre s'invite," 368.

¹⁸⁶ Harry, "La place des religieuses dans l'Eglise en Afrique," 160-161. Ce que la sœur dit ici à propos des religieuses est aussi valable pour toutes les femmes. Voir aussi Faye, "Quand le genre s'invite," 374 ; Poucouta, "L'héritage théologique du deuxième Synode africain," 353. Pour Poucouta, « il faut réaffirmer plus fermement et défendre la dignité des femmes, qui sont également les principales actrices de la paix. Pour cela, elles doivent être associées, de manière étroite, aux prises de décision dans l'Eglise et dans la société. » C'est ce que la proposition 48 du premier Synode avait aussi souhaité en notant qu'« il est important d'inclure les femmes, à leurs niveaux, dans le processus de décision à l'intérieur de l'Eglise. »

Pour une communauté qui veut grandir, il est vital de favoriser la participation de tous ses membres dans ses activités et à tous les niveaux.

Par ailleurs, il faudra éviter le piège des apparences. Si les femmes sont majoritaires dans l'Eglise, leur importance n'est pas liée à leur nombre. Elle va plutôt en rapport avec leur engagement dans vie ecclésiale et dans l'apostolat de chaque jour, notamment dans les célébrations liturgiques, dans les activités communautaires, dans les associations et dans les différents mouvements.¹⁸⁷ Si l'Eglise famille leur assignait une mission visible et concrète, le renouvellement et l'humanisation de la société africaine ne tarderaient pas à se manifester.¹⁸⁸ Une Eglise qui proclame le principe de la justice, aura devoir d'expérimenter cette vertu au sein de ses structures internes en examinant honnêtement la place et le rôle à réserver aux femmes. Peut-être pourrait-elle poursuivre ce discernement en favorisant leur formation intégrale, en encourageant la mise en place de leur Conseil continental et en soutenant l'idée de la création d'un Réseau africain de solidarité féminine.¹⁸⁹ Il serait bon aussi d'étudier comment leurs innombrables associations pourraient devenir de véritables instruments et lieux d'évangélisation, de réconciliation, de justice et de paix.¹⁹⁰ Sans doute, tout ce qui sera promotion de leur diaconie sera aussi bénéfique au renouvellement de l'Eglise et de la société.

8.5.3 UNE FORMATION INTÉGRALE POUR UN ENGAGEMENT AUTHENTIQUE

La formation est un des thèmes majeurs qui s'est imposé au cours du processus synodal africain. Ce sujet apparaît dans les principaux documents des deux Synodes, depuis les *Lineamenta* jusqu'au document final en passant par l'*Instrumentum Laboris*, le message final et les propositions. Selon leur finalité, ces documents vont tantôt souligner la pertinence de la formation de façon générale ou préciser les catégories des personnes qui doivent en bénéficier. Dans d'autres circonstances, ce sera pour indiquer sa nature, le domaine ou encore le lieu dans lequel elle est susceptible d'être donnée. Il est heureux de constater que tous les membres de l'Eglise, tous les niveaux et presque tous les domaines sont concernés. Il s'avère donc que cette activité se révèle comme un besoin fondamental de l'enfance à l'état adulte, du laïc à l'épiscopat et de l'école élémentaire à l'université.¹⁹¹ Pour le processus synodal, la formation est nécessaire aux membres de l'Eglise famille de Dieu et servante, pour s'engager authentiquement dans leur vie quotidienne.¹⁹² Nous nous réjouissons de la sensibilité progressive de ce second Synode africain qui arrive, à son terme, à réaffirmer explicitement le rôle des institutions académiques catholiques dans l'évangélisation et à souligner l'attention particulière à réserver à ceux qui assument de grandes responsabilités dans la société.

S'inspirant largement de deux propositions,¹⁹³ le document final du premier Synode africain avait retenu l'importance des institutions universitaires et supérieures dans l'annonce de la Bonne Nouvelle. Par leurs multiples activités de recherche et de formation, elles rendent

¹⁸⁷ Faye, "Quand le genre s'invite," 374.

¹⁸⁸ Synode des évêques, *II^{ème} Assemblée spéciale pour l'Afrique. Instrumentum Laboris*, no. 117. Voir aussi Faye, "Quand le genre s'invite," 369.

¹⁸⁹ Faye, "Quand le genre s'invite," 374, 377.

¹⁹⁰ Poucouta, "L'héritage théologique du deuxième Synode africain," 353.

¹⁹¹ En annexe 2, un inventaire est fait pour montrer cette réalité telle qu'elle évolue dans les principaux documents synodaux africains.

¹⁹² Lire entre autres Jean Paul II, *Ecclesia in Africa*, no. 90, 121, 124 ; Benoît XVI, *Africae Munus*, no. 57, 123, 128, 145.

¹⁹³ Synode des évêques, "Les 64 propositions," no. 25-26.

un service à l'Eglise et constituent un signe majeur de sa croissance. Il en est de même pour les centres culturels catholiques qui lui offrent des possibilités de présence et d'action dans une société marquée par les mutations culturelles. En d'autres mots, ces centres sont des forums publics de diffusion des convictions chrétiennes. Avec un dialogue créatif et franc, ils sont des lieux d'écoute, de tolérance et de respect.¹⁹⁴ Le deuxième Synode confirme la pertinence de cette mission qui reste actuelle. Le rôle de ces établissements est fondamental pour la recherche patiente, sérieuse et humble de la lumière que procure la vérité. À ceux qui s'y engagent, il incombe deux tâches principales. D'un côté, ils doivent éduquer l'intelligence et l'esprit à la lumière de l'Évangile. D'un autre côté, ils ont un mandat spécial pour aider la société africaine à affronter ses défis, en l'éclairant par des recherches et des analyses scientifiques.¹⁹⁵ Cette double responsabilité est immense. Elle requiert un changement de mentalité et une préparation adéquate incluant la Doctrine sociale de l'Eglise pour tous les protagonistes. Dans un contexte où cette discipline est presque inconnue,¹⁹⁶ il est difficile de s'attendre à l'éducation et aux recherches guidées par les principes de l'Évangile. Il serait illusoire de penser que le qualificatif « catholique » appliqué à certaines institutions académiques leur donne automatiquement une spécificité identitaire. Le pire serait encore de vouloir déduire ce statut du seul fait d'une direction confiée aux personnes d'obédience chrétienne ou tout simplement du rôle significatif joué par l'Eglise dans leur fondation. Ces éléments ne sont pas une garantie. Pour l'esprit catholique d'une institution, il importe beaucoup d'y réfléchir, d'y travailler et d'y investir. Il est encourageant de constater que le deuxième Synode africain ait montré un intérêt particulier dans cette direction surtout en insistant sur l'importance et la place de ladite Doctrine sociale de l'Eglise.

Il est vrai que cette Doctrine figure sur la liste des thèmes de formation, retenus par le premier Synode africain. De façon générale et modeste, elle est mentionnée dans ses documents.¹⁹⁷ Par contre, le deuxième Synode en parle extensivement et de manière plus explicite. Même si le troisième chapitre des *Lineamenta* consacré principalement à ce sujet ne souligne pas spécifiquement la formation en la matière,¹⁹⁸ ce document en exprime le besoin, au quatrième chapitre, en faveur des laïcs.¹⁹⁹ L'*Instrumentum Laboris* insiste sur les réponses des Eglises particulières qui, face aux défis sociaux, suggèrent d'élaborer les programmes de formation à sa lumière.²⁰⁰ Pour les laïcs, et surtout ceux qui assurent des responsabilités, les pères synodaux recommandent le *Compendium* de cette Doctrine comme l'une des sources de

¹⁹⁴ Jean Paul II, *Ecclesia in Africa*, no. 103.

¹⁹⁵ Benoît XVI, *Africae Munus*, no. 135-136.

¹⁹⁶ Salla, "Évangélisation et actualité de l'enseignement social de l'Eglise," 130.

¹⁹⁷ Voir surtout à titre illustratif Synod of Bishops, *The Church in Africa and her Evangelising Mission towards the Years 2000. "You Shall Be my Witnesses" (Acts 1:8). Lineamenta* (Vatican City: Libreria Editrice Vaticana, 1990), no. 85 ; Synode des évêques, *L'Eglise en Afrique et sa mission évangélisatrice. Instrumentum Laboris*, no. 34 ; Synode des évêques, "Les 64 propositions," no. 12, 47 ; Jean Paul II, *Ecclesia in Africa*, 90.

¹⁹⁸ Synode des évêques, *II^{ème} Assemblée spéciale pour l'Afrique. Lineamenta*, 41-52. Le titre de ces paragraphes est « la Doctrine sociale de l'Eglise et sa mission évangélisatrice. » À part le numéro 41 qui fait allusion à l'éducation, le document expose essentiellement quelques principes fondamentaux de cette Doctrine (le principe de la solidarité, de la destination universelle des biens, de subsidiarité, la dignité de la personne humaine, le travail et la propriété privée) et tire l'attention sur les tentations à vaincre (semblables à celles de Jésus retenues par les synoptiques : Mt 4, 1-11 ; Lc 4, 1-13). Le chapitre va du paragraphe 37 au 52.

¹⁹⁹ Ibid., no. 66.

²⁰⁰ Synode des évêques, *II^{ème} Assemblée spéciale pour l'Afrique. Instrumentum Laboris*, no. 128.

la foi chrétienne.²⁰¹ Les propositions sont plus concrètes et pratiques. Les pères proposent de traduire ce *Compendium* en langues vernaculaires, de réviser tout le matériel catéchétique à tous les niveaux pour y insérer les éléments essentiels de cette Doctrine et de l'introduire obligatoirement dans les programmes de formation des prêtres, des personnes consacrées et des laïcs. Elle doit être partie intégrante de la formation continue surtout pour les jeunes prêtres et pour les diacres permanents. Le Synode estime important pour l'Eglise de proposer un programme de formation basé non seulement sur la Parole de Dieu et la Doctrine sociale de l'Eglise mais qui inclut également l'aspect du *leadership* pour les responsables des affaires politiques, économiques et culturelles.²⁰² L'essentiel est dit et il y a lieu de donner crédit au Synode en souhaitant et en espérant la mise en application de ses recommandations.

Le document final fait une synthèse concise. Il stipule que la Doctrine sociale de l'Eglise est nécessaire aux jeunes pour acquérir le discernement, la force et la liberté de résister aux pressions de la société. Pour les laïcs en postes de responsabilité au plan politique, économique et social, il est souhaitable de s'armer d'une solide connaissance en la matière car elle offre des principes d'action conformes à l'Evangile. Les chrétiens, en institutions de formation, doivent se dédier aux sciences de l'éducation afin de pouvoir transmettre un savoir animé par la conscience chrétienne formée à la lumière de cet enseignement. Aux étudiants, il est indispensable de proposer une formation de cette éthique sociale, qui apportera une aide et une contribution efficace à la société africaine.²⁰³ Le Synode est à féliciter pour son souci du monde des intellectuels et des politiciens, ce qui n'a pas toujours été dans les priorités de l'évangélisation de l'Afrique. Une pastorale qui l'intègre est à systématiser et à promouvoir. L'Eglise famille de Dieu et servante ferait mieux de tenir compte de l'engagement habituel et de la disponibilité des membres de ces groupes. Pour l'efficacité, il faut aller à leur rencontre plutôt que d'attendre leur venue, qui risque de ne pas se produire. À ce prix, leurs forces et talents pourront servir au redressement de la société africaine. Un engagement authentique du chrétien exige une bonne préparation et une pastorale de proximité.

De ce survol, il en ressort que la Doctrine sociale s'impose à toutes les couches de la société et de l'Eglise. En réalité, osons-nous le dire, c'est un défi à relever. À côté des affirmations synodales, des efforts supplémentaires et initiatives doivent être entrepris pour l'introduire dans le système éducatif et dans les milieux tant intellectuels que politiques. En d'autres mots, il est temps de passer à l'action et d'exécuter les recommandations. Sinon, il ne servirait à rien de disposer de bons outils qui restent inaccessibles et inexploités. Certes, la tâche semble difficile mais la bonne volonté de commencer est déjà un signe positif. Il reste à souhaiter et espérer une coopération de tous et de chacun dans cette entreprise si importante pour l'Afrique. Un engagement authentique de ce continent pour le Christ²⁰⁴ dépendra beaucoup de cette résolution. À l'Eglise famille de Dieu qui est servante de s'impliquer concrètement dans le processus de la transformation du monde en collaboration avec d'autres Eglises et d'autres intervenants dans la vie de la société. Le vrai changement exige l'engagement et la coopération de tous les membres de la famille humaine.

²⁰¹ Synode des évêques, "Message final du deuxième Synode," no. 22. Ce paragraphe fait mention de la Bible, du Catéchisme de l'Eglise Catholique et du *Compendium* comme sources de cette foi.

²⁰² Synode des évêques, "Les 57 propositions votées," no. 18, 37, 39, 41.

²⁰³ Benoît XVI, *Africae Munus*, no. 63, 128, 134, 137.

²⁰⁴ Ibid., no. 1.

CONCLUSION SYNTHÉTIQUE

Au terme de ce chapitre consacré au deuxième Synode africain, il convient de revenir sur ses grandes lignes. Nous avons exploré principalement les différentes phases et les résultats des travaux de cette Assemblée avant l'évaluation éthico-comparative de tout le processus. En examinant le travail du Conseil spécial pour l'Afrique et les documents synodaux, il est apparu que le principe de continuité se manifeste comme un fil conducteur entre les deux Synodes. Cela se voit essentiellement dans l'acte de convocation de la nouvelle Assemblée, dans le thème choisi et dans les sujets abordés.

À côté de ce principe de continuité, notre investigation a donné l'occasion de faire un point sur les considérations d'ordre général, ce qui a particulièrement démontré le lien de complémentarité et quelques faiblesses des documents du processus synodal africain. Elle nous a permis aussi de relever deux questions à la fois éthiques et sensibles. D'une part, il y a le Sida qui décime les populations. Il apparaît dans le processus synodal à partir de l'*Instrumentum Laboris* du premier Synode et, depuis lors, il attire l'attention de l'Eglise en Afrique dans tous les documents synodaux importants. L'évolution des idées a été notée jusqu'au point de conclure que ce fléau est une question du développement intégral et de justice qui exige une approche et une réponse globales. D'autre part, l'écologie s'est révélée comme un nouveau thème émergent à partir des propositions du premier Synode. Le plus souvent, elle est associée à la question des ressources naturelles qui sont parfois mal gérées et égoïstement exploitées. À la fin du deuxième Synode, elle s'impose comme un domaine prioritaire à protéger pour le bien-être de l'humanité et de tout l'écosystème. Nous pensons que la reconstruction du tissu social africain serait presque une illusion en n'accordant pas l'attention particulière à ces deux sujets. En ce sens, la réflexion et l'apport des Synodes africains sont pertinents pour les générations présentes et futures du continent.

Pour la reconstruction du tissu africain, et tenant compte de l'analyse faite, trois pistes suggérées. D'abord, il est impératif de privilégier l'ecclésiologie de service. En Afrique, l'Eglise n'est pas seulement famille de Dieu. Elle est aussi servante. Pour être le sel de la terre et la lumière du monde, elle doit continuellement cultiver en elle l'image de l'intendant fidèle. Ensuite, il est hors de doute que la diaconie des femmes représente un élément fondamental pour le renouvellement de l'Eglise et de la société africaine. Si le deuxième Synode les considère comme la colonne vertébrale des Eglises locales, il est temps de réexaminer leur place dans les instances de décisions de l'Eglise et repenser sérieusement la question de leurs ministères. Enfin, nous estimons que la formation intégrale pour tous les membres de l'Eglise constitue la pierre angulaire pour leur engagement authentique.

CONCLUSION PARTIELLE

Dans cette troisième et dernière partie de notre investigation, l'objectif principal était d'explorer le chemin parcouru par l'Eglise africaine qui a abouti à son double processus synodal et d'identifier les implications éthiques de ce dernier pour la reconstruction du tissu social africain. La tâche a été menée en trois temps correspondant aux trois chapitres. Alors que le premier est consacré au mûrissement du projet d'une Assemblée des Eglises d'Afrique, les deux derniers abordent successivement le Synode de 1994 et celui de 2009. Au terme de cette exploration, il s'avère nécessaire de revenir sur les lignes principales des résultats.

Le projet initial des Eglises d'Afrique était la convocation du Concile pour le continent. L'origine lointaine de cette idée a été tracée au temps du Concile Vatican II. Le chemin fut long jusqu'en 1989, l'année au cours de laquelle l'autorité suprême de l'Eglise a finalement décidé de convoquer un Synode spécial. Au moment où nombreux africains pensaient qu'il était approprié de tenir cette Assemblée sur leur continent, ils ont été surpris en 1993 en apprenant que ses assises avaient été programmées du 10 avril au 8 mai 1994 à Rome avec une phase de célébration coïncidant avec la visite pastorale du pape. L'objectif de ce voyage était la transmission des résultats synodaux à l'Eglise d'Afrique. Notre analyse a révélé des réticences de certaines autorités influentes romaines qui ne voulaient ni d'un Concile africain, ni d'un Synode sur le territoire africain, ni d'une Assemblée en étapes. L'idée d'un Concile a été relayée par celle d'une Assemblée synodale qui fut accueillie non sans amertume mais qui, malgré tout, reste pertinente.

Après une préparation de cinq ans, de 1989 à 1994, le premier Synode africain eut lieu à Rome comme prévu. Nous avons opté pour l'analyse du processus synodal à partir de la phase préparatoire jusqu'à celle du résultat final coïncidant avec la publication de l'Exhortation post-synodale *Ecclesia in Africa*. Cette démarche a permis de noter les faiblesses et les forces tout au long du processus. D'une part, il est constaté l'implication insuffisante du laïcat et des théologiens tant dans la préparation que dans la participation au Synode. Eu égard à la matière traitée, l'ambition synodale a été très large. Pour cela et faute de temps, certains sujets sensibles n'ont pas été approfondis. Nous avons évoqué les questions relatives à la démographie, au Sida, au mariage et à la santé. D'autre part, le Synode a été un *kairos* pour l'Eglise d'Afrique qui s'est reconnue comme famille de Dieu. Cette métaphore devient un paradigme incontournable pour l'évangélisation du continent. Partant de là, nous avons démontré la pertinence de ce choix qui débouche sur une éthique de la solidarité, de l'hospitalité et du dialogue, indispensable pour la reconstruction du tissu social africain.

Le Synode n'est pas un événement ponctuel qui s'achève et tombe dans l'oubli. Il exige plutôt un suivi généralement coordonné par un Conseil. Pour le cas de l'Afrique, c'est par les rencontres et les échanges de cet organe que l'idée du deuxième Synode est née. Notre dernier chapitre a été consacré à cette nouvelle Assemblée. Il a été heureux de trouver que les théologiens, dans différents milieux universitaires, ont pris part dans sa préparation à travers les colloques et les sessions. Notre investigation a permis de constater le lien évident entre les deux Synodes. De ce point de vue, le principe de continuité a été établi et l'analyse des documents synodaux a révélé l'évolution de la pensée. Toutefois, il est à regretter le hiatus qui s'établit parfois entre ce qui est dit au Synode et ce qui est mis en pratique dans les Eglises locales. Bien que les recommandations du premier Synode soient renforcées par celles du

second, nous avons souvent l'impression de retourner à la case départ sur certains aspects. Pour exemples, citons l'approche du ministère des femmes et des traditions africaines. Par contre, hors de ces quelques faiblesses, nous constatons que certaines questions à la fois éthiques et sensibles dont notamment celles du Sida et de l'écologie reçoivent une attention particulière. Pour la reconstruction du tissu social africain, nous avons suggéré trois pistes qui nous semblent salutaires. En Afrique, d'abord, l'Eglise qui reste famille de Dieu est aussi servante. Pour cela, il est vital de promouvoir l'ecclésiologie de service. Ensuite, nous avons souligné la nécessité de la diaconie des femmes. Nous estimons que le renouvellement de l'Eglise et de la société en dépendrait beaucoup. Enfin, notre argumentation a mis l'accent sur l'importance de la formation intégrale qui est incontournable pour un engagement authentique du chrétien. La mission évangélisatrice de l'Eglise famille de Dieu et servante gagnerait énormément en investissant dans ce secteur.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Notre investigation s'est voulue appréhender le long parcours de la mission évangélisatrice en Afrique avec l'analyse des deux Synodes de ce continent. À présent, nous abordons la synthèse de notre étude faite en trois parties portant sur la reconstruction du tissu social africain.

UNE ÉTUDE EN TROIS PARTIES

Notre étude a voulu établir les bases d'une éthique pour la reconstruction du tissu social africain. En premier temps, nous présentons un aperçu historique de l'évangélisation du continent en ses trois phases. Cela nous a permis de démontrer que le Christianisme fut une réalité dès les premiers siècles de notre ère surtout en Afrique du Nord, en Nubie, en Egypte et en Ethiopie. Dans le contexte de l'esclavage et de la grande entreprise de conquête portugaise, à partir du 15^{ème} siècle, la deuxième expérience du Christianisme fut vécue dans le Royaume du Congo et ses voisins, dans l'Empire de Mwene Mutapa et en Afrique de l'Est. La troisième phase commence au 19^{ème} siècle et elle se révèle comme une expérience pluridimensionnelle en raison de la diversité des intervenants et de son ampleur continentale. Alors que cette dernière expérience semble prospérer, les deux premières ont connu une issue moins glorieuse à l'exception des Eglises d'Egypte et d'Ethiopie où le Christianisme a survécu même si des affaiblissements ont été enregistrés.

La deuxième partie s'intéresse à la redécouverte du double patrimoine africain. D'une part, il y a la tradition synodale qui a fortement marqué l'Eglise de l'Afrique du Nord et celle de l'Egypte, dans les premiers siècles. Elle a été d'un grand secours à l'identité chrétienne avec un souci de l'universalité privilégiant les principes du consensus, de l'unité, de la communion et de la collégialité. D'autre part, l'étude a abordé la tradition africaine de la palabre, une réalité sociale diversement définie et hautement significative du domaine de la parole. Les palabres sont l'affaire de tous les membres de la communauté. Elles se déroulent selon une structure et un ordre précis suivant leur nature pouvant être agonistique, irénique et courante. Leur caractère dialogal et dynamique vise le consensus pour l'harmonie et la cohésion sociales. En guise d'application dans l'histoire récente du continent, cette tradition a été comparée aux conférences nationales souveraines. Même si l'opinion générale tend à confondre ces deux démarches, il nous faut reconnaître des nuances. Leur relation n'est ni à nier complètement ni à trop idéaliser. Il s'avère que les conférences nationales n'ont pas pu atteindre le sommet habituel des palabres.

La troisième partie porte sur le récent processus synodal africain. Tout d'abord, nous avons situé le projet dans son contexte. À l'origine, en effet, ce projet africain était la convocation du concile. Nous avons exploré sa genèse et son développement pour démontrer sa nécessité et sa justification avec l'appui de quelques modèles de conciles reconnus dans l'histoire de l'Eglise. Cette démarche a permis de constater que les premières initiatives en faveur du projet datent de l'époque du Concile Vatican II. Rendue publique en 1977 lors du colloque d'Abidjan, l'idée a reçu le soutien tant à l'intérieur qu'à l'extérieur de l'Afrique. Cependant, elle n'a pas échappé aux résistances qui ont conduit à l'ajustement et à l'alternative du synode. Après avoir noté le mélange de sentiments provoqués par l'annonce

de ce nouveau projet, sa pertinence et ses atouts ont été soulignés. Cela nous a amené à aborder, en second lieu, le premier Synode africain avec l'objectif principal de redécouvrir l'éthique d'une Eglise qui s'est définie comme famille de Dieu. Afin d'évaluer sa phase préparatoire, ses assises et ses résultats, nous avons analysé ses principaux documents. Par cette approche, nous avons noté et dégagé la pertinence de l'éthique de la solidarité, de l'hospitalité et du dialogue. En troisième et dernier lieu, nous avons étudié le deuxième Synode, avec la même méthodologie. Pour la reconstruction du tissu social africain, nous avons suggéré de renforcer l'ecclésiologie de service découlant de l'identité d'une Eglise qui est à la fois famille de Dieu et servante. Dans ce sens, la diaconie et la formation intégrale pour tous, se révèlent être des exigences fondamentales tant pour le renouvellement de l'Eglise et de la société que pour l'engagement authentique du chrétien. À terme, ces éléments piliers serviront indiscutablement à la reconstruction du tissu social africain.

POUR LA RECONSTRUCTION DU TISSU SOCIAL AFRICAIN

Notre investigation a repéré plusieurs éléments à prendre en compte pour la reconstruction du tissu social africain. Nous les synthétisons en 8 volets.

TENIR COMPTE DE LA CULTURE COMME ÉLÉMENT FONDAMENTAL DANS L'ÉVANGÉLISATION

En présentant la première expérience du Christianisme en Afrique, nous avons souligné la vitalité de l'Eglise antique au nord du continent. Dans cette région, comme en Nubie, le Christianisme fut essentiellement d'expression latine. Il s'agit d'une évangélisation qui s'est faite sans tenir compte de la culture locale. Ce fait a été considéré comme un facteur qui a contribué à la disparition des Eglises de ces deux régions. Le message chrétien ne s'est pas enraciné dans la vie du peuple. Par contre, en Egypte et en Ethiopie, le Christianisme a intégré les éléments culturels, ce qui lui a permis de survivre malgré les menaces et les persécutions externes. Pour cette première phase, nous avons constaté que l'Eglise antique a survécu là où la culture a été prise en considération et qu'elle a disparu là où l'évangélisation a été transplantée, sans tenir compte du contexte local.

La deuxième expérience s'est inscrite dans le contexte de l'esclavage et de la conquête. En règle générale, le missionnaire a adopté une attitude négative envers les coutumes et les pratiques traditionnelles qu'il fallait remplacer par les habitudes dites chrétiennes de son pays d'origine. Nous remarquons avec regret que le souci de concilier les richesses du patrimoine culturel du peuple autochtone avec l'évangélisation n'a jamais été à l'ordre du jour. L'action du missionnaire zélé a conduit à un Christianisme hybride, à tendance syncrétiste. Faute d'enracinement de l'Evangile, elle s'est finalement terminée sur une note moins honorable.

Pour la troisième expérience que nous appelons pluridimensionnelle, il a fallu faire un long parcours avant de conclure à la nécessité de la culture dans la mission de l'Eglise, démarche traduite par le terme d'inculturation. Il est heureux que le premier Synode africain ait adopté ce principe comme un paradigme incontournable pour l'évangélisation.¹ Pour se

¹ Jean Paul II, *Exhortation Apostolique Post-Synodale 'Ecclesia in Africa' sur l'Eglise en Afrique et sa mission évangélisatrice vers l'An 2000* (Cité du Vatican: Libreria Editrice Vaticana, 1995), no. 59, [AAS 88 (1996), 37].

reconstruire, la société africaine devra impérativement revisiter ses traditions afin de redécouvrir ses valeurs positives et de les rendre opérationnelles. Avec satisfaction, nous remarquons que l'Eglise voudrait marcher dans cette direction pour assurer sa mission d'évangélisation.

METTRE FIN À L'ÈRE DE LA PAUVRETÉ ANTHROPOLOGIQUE

Évoquer la pauvreté en Afrique signifie, pour nombreuses personnes, absence de biens matériels et manque d'avoir. Si ce point de vue est en partie vrai, il ne faut pas oublier que le continent est doté d'importantes ressources naturelles. C'est une situation paradoxale que nous avons noté au 3^{ème} chapitre en présentant la préoccupation de la libération comme l'un des thèmes majeurs de la démarche théologique africaine. En effet, « l'homme africain habite l'un des continents les plus riches du monde, mais il demeure le plus pauvre, le plus démuné des hommes. »² Dans l'évaluation éthico-comparative du processus synodal africain, nous avons constaté que l'écologie est un thème émergent, étroitement lié aux ressources des pays africains qui sont, malheureusement, exploitées de façon injuste et égoïste. Cela laisse des populations dans la misère. Ainsi, la pauvreté africaine ne trouve pas sa première source dans le manque de richesses matérielles mais plutôt dans le mode d'exploitation des ressources disponibles. Cela est encore valable aujourd'hui.

Comme nous l'avons indiqué, toujours à propos du thème relatif à la libération, la pauvreté anthropologique demeure un des plus terribles malheurs que l'Afrique ait connu. Elle se situe au niveau de l'être et, initialement, elle a été surtout provoquée par les systèmes injustes d'exploitation liés à l'esclavage et à la colonisation. L'africain a été annihilé dans son être et dans sa culture. Les séquelles de cette situation persistent et se prolongent par les systèmes postcoloniaux. Le néocolonialisme semble perpétuer le virus. Benoît XVI est juste lorsqu'il note que « le colonialisme, qui a pris fin au plan politique, n'est jamais tout à fait terminé. »³ C'est d'abord sur ce problème que les efforts devront être concentrés pour la reconstruction du tissu social. La lutte contre la pauvreté anthropologique sera effective par le refus de perpétuer tout ce qui contribue à la destruction de l'estime de soi et du patrimoine culturel du continent. L'homme africain devra changer fondamentalement de mentalité car ce ne sont pas ceux qui ont infligé cette pauvreté qui se transformeront en bons samaritains pour initier la lutte. Ce ne sera pas davantage ceux qui veulent se présenter comme de nouveaux messies.⁴ Le processus du deuxième Synode africain invite l'Afrique à se lever, à avoir confiance en elle-même et à refuser tout langage mielleux de tous ceux qui veulent la maintenir dans la condition misérable de dépendance comme l'infirme de l'Evangile (Jn 5, 8). L'heure de répondre à cet appel est venue. Pour envisager et œuvrer sérieusement à la

² Alphonse Ngindu Mushete, *Les thèmes majeurs de la théologie africaine* (Paris: L'Harmattan, 1989), 103.

³ Benoît XVI, "L'Afrique, immense 'poumon spirituel.' Homélie de Benoît XVI pour l'ouverture de la II^{ème} Assemblée spéciale pour l'Afrique du synode des évêques," *DC CVI*, no. 2433 (2009): 952.

⁴ Roger Buangi Puati, *Christianisme et traite des noirs* (Saint-Maurice: Editions Saint-Augustin, 2007), 316-317. L'auteur estime que l'erreur de l'africain serait de croire que le salut de son continent n'étant pas venu de l'Occident surgirait de l'Asie. Cette dernière ne vient pas pour développer l'Afrique mais pour l'exploiter à l'instar du premier. Elle a compris que la véritable guerre déjà engagée dont dépend le futur n'est que le contrôle des matières premières et de l'énergie et que celui qui contrôlera l'Afrique dominera le monde de demain. Aux yeux de notre auteur, c'est à l'africain seul qu'incombe la tâche impérieuse de faire sortir son continent du cauchemar dans lequel il a été plongé depuis longtemps.

reconstruction du tissu social africain, il est urgent et impératif de mettre fin à l'ère de la pauvreté anthropologique. Cette démarche exigeante et rigoureuse permettra de recouvrer le sens profond du lien existant entre l'évangélisation et la libération qui avait été souligné par *Evangelii Nuntiandi*⁵ et qui n'a pas été explicitement accentué dans les textes des synodes africains.

GARDER EN MÉMOIRE LES LEÇONS DE L'HISTOIRE

La tradition synodale et celle de la palabre ne sont pas des réalités récentes en Afrique. Lorsque Jean Paul II a convoqué une Assemblée pour l'Eglise africaine en 1989, certains espéraient que le processus allait s'inspirer de ce patrimoine millénaire déjà existant sur place. Malheureusement, notre investigation a prouvé que cela ne fut pas le cas. Toutes les forces vives n'ont pas été suffisamment mobilisées pour le dialogue constructif à la recherche de nouvelles pistes de l'évangélisation du continent. Or, une telle mobilisation aurait pu contribuer à l'avancée du projet de la solidarité pastorale organique qui, pour le pontife romain, était la raison majeure de la convocation du premier Synode africain. De ce point de vue, l'héritage de Paul VI aurait pu être réinterprété pour souligner toute la pertinence d'être missionnaire de soi-même. Loin de signifier une fermeture ou un repli sur elles-mêmes, les Eglises d'Afrique étaient invitées à percevoir leurs besoins pour une entraide mutuelle au niveau du personnel. Dans cette dimension, la relation entre l'Eglise d'Egypte et celle de l'Ethiopie avait été exemplaire dès les premiers siècles. La disparition du Christianisme dans d'autres régions de l'Afrique n'est ni un appendice, ni un détail à ignorer. Il faut en être conscient et agir en conséquence pour éviter de reproduire les mêmes erreurs qui ont été à l'origine du désastre.

Dans notre étude des deux dernières phases de l'évangélisation de l'Afrique, nous avons évoqué deux faits historiques, la traite négrière et la colonisation, qui ont infligé tant de préjudices et de destructions au continent noir. Leurs cicatrices et conséquences tant au plan démographique, économique, politique, psychologique que moral « dans l'inconscient collectif africain restent difficiles à évaluer. »⁶ L'Eglise, parfois, a manqué de discernement et d'objectivité pour dénoncer les injustices de ces systèmes. Aujourd'hui, pour relever le défi de ne pas reproduire ces « faux pas » du passé, elle est invitée à la prudence et à la réserve envers les structures néocoloniales, qui ont tendance à maintenir le peuple sous presque le même joug. Une véritable fraternité entre les peuples et les nations ne peut se construire sur le mensonge et la falsification de l'histoire. Pour survivre en Afrique et poursuivre sa mission, incluant sa participation au processus de la reconstruction du tissu social, l'Eglise doit être consciente des erreurs pastorales du passé.

REPENSER AUTREMENT LE MORATORIUM

En parlant des efforts communs entre les protestants et les catholiques, au 3^{ème} chapitre, nous avons mentionné le moratoire ou *moratorium* comme élément important pour la maturité de l'Eglise d'Afrique mais en ébauchant à peine son développement historique. Ce

⁵ Paul VI, "Exhortation Apostolique 'Evangelii Nuntiandi' sur l'évangélisation dans le monde moderne," DC LXXIII, no. 1689 (1976): no. 9, 30, 33, [AAS 68 (1976), 10, 25-28].

⁶ Puati, *Christianisme et traite des noirs*, 325.

concept de moratoire signifie, le plus souvent, suspension de l'échéance des obligations suite à une mesure législative. En pleine activité missionnaire, il implique la cessation temporaire ou définitive d'aides financières ou en agents pastoraux entre les Eglises d'Occident et celles du Tiers-Monde. En milieu protestant, le terme est apparu pour la première fois en 1959. Il sera inscrit de manière permanente dans l'agenda œcuménique, seulement à partir de 1970. Le kenyan John Gatu le présente comme une proposition concrète en 1971 à New York et en 1974 à Lusaka. Du côté catholique, Ivan Illich fut son précurseur en réagissant négativement à l'appel de Jean XXIII qui demandait d'envoyer le personnel ecclésiastique en Amérique latine. Reprenant le concept, en 1974, Eboussi-Boulaga exigeait la planification du départ des missionnaires occidentaux pour ce qui concerne l'Afrique. En termes simples, cela signifiait la fin de l'impérialisme des sociétés missionnaires. Nombreux évêques africains se sont publiquement opposés à une telle démarche dès le Synode de 1974 à Rome. De sa part, dans son encyclique *Redemptoris Missio*, Jean Paul II insiste sur l'ouverture des Eglises particulières pour maintenir leur dimension ecclésiale. Bien que le concept de *moratorium* ne soit pas explicitement mentionné, sa problématique est indirectement sous-entendue dans le document. Le processus du premier Synode africain souligne la dimension missionnaire de l'Eglise et se distancie de toute sorte de moratoire qui ne conduirait qu'à l'isolement.⁷ En d'autres termes, le dialogue semble être inapproprié à ce sujet.

Nous constatons que l'idée du moratoire date du temps du Concile Vatican II comme, par ailleurs, celle du Concile africain que nous avons examiné au 6^{ème} chapitre. D'une façon ou d'une autre, elle a été une des préoccupations des évêques africains, jusqu'aux assises de leur premier Synode. Nous avons l'impression que ce magistère a presque toujours voulu l'étouffer, du moins théoriquement. Toutefois, pour se préoccuper de la maturité d'une Eglise locale, il nous paraît utile de repenser cette réalité tout en restant ouvert à l'esprit missionnaire et aux autres. Comme nous l'avons indiqué dans les considérations d'ordre général du 7^{ème} chapitre, le processus synodal africain s'est beaucoup exprimé sur la nécessité de l'autofinancement et d'une Eglise en capacité de se prendre en charge sans attendre sans cesse les aides de l'extérieur. Néanmoins, aucune indication claire n'est sortie du Synode en ce qui concerne la pratique. Pour notre part, nous estimons que le caractère missionnaire de l'Eglise n'est pas en contradiction avec l'état d'une Eglise particulière mûre qui dispose de ses propres moyens pour réaliser sa mission. Dans ses tâches prioritaires, comme le note Odozor, l'Eglise doit assister les africains dans la construction des communautés viables, non dépendantes de l'aide étrangère pour résoudre leurs problèmes, tout en sachant que l'interconnexion des

⁷ Emilio Grasso, *Dialogue avec l'Afrique. Essais théologiques sur l'actualité* (Yaoundé: Presses Universitaires d'Afrique, 1997), 25-42. L'auteur a l'avantage de donner la genèse et le développement de l'idée du *moratorium* qui a parfois été sujet d'un malentendu. Voir aussi Fabien Eboussi-Boulaga, "La démission," *Spiritus* 15, no. 56 (1974), 287 ; Jean Paul II, *Lettre Encyclique 'Redemptoris Missio' sur la valeur permanente de précepte missionnaire* (Cité du Vatican: Libreria Editrice Vaticana, 1990), 39, 64, 85, [AAS 83 (1991), 286-287, 312-313, 331-332] ; Synod of Bishops, *The Church in Africa and her Evangelising Mission towards the Year 2000. "You Shall Be my Witnesses" (Acts 1:8). Lineamenta* (Vatican City: Libreria Editrice Vaticana, 1990), no. 20-23 ; Synode des évêques, *L'Eglise en Afrique et sa mission évangélisatrice vers l'An 2000. "Vous serez mes témoins" (Ac 1, 8). Instrumentum Laboris* (Cité du Vatican: Libreria Editrice Vaticana, 1993), no. 47-48 ; Synode des évêques, "Message final du Synode des évêques d'Afrique. Christ est vivant : Nous vivrons," dans *Le Synode africain. Histoires et textes*, éd. Maurice Cheza (Paris: Karthala, 1996), no. 47 ; Jean Paul II, *Ecclesia in Africa*, no. 38, 128-130, 137, [AAS 88 (1996), 25-26, 74-75, 78-79].

peuples est une exigence de la vie moderne au sein de la globalisation.⁸ Cette mission importe beaucoup pour la reconstruction du tissu social africain. Pour évoluer vers sa maturité et apporter une contribution pertinente dans ce processus, l'Eglise en Afrique doit accepter de repenser sérieusement le *moratorium*.

DONNER LA PLACE AU DISCOURS SOCIAL DE L'EGLISE

Contrairement à des idées préconçues, le discours social de l'Eglise est antérieur à l'encyclique de Léon XIII du 19^{ème} siècle car, depuis ses origines, l'Eglise s'est toujours intéressée à la société. Le *Compendium* de la Doctrine sociale de l'Eglise rappelle que ce patrimoine s'enracine dans l'Ecriture Sainte, de façon particulière dans les Evangiles et les écrits apostoliques. Il a pris forme et corps avec les pères de l'Eglise et les grands maîtres du Moyen-âge. Quant à l'expression « Doctrine sociale, » qui remonte à l'époque de Pie XI, elle « désigne le 'corpus' doctrinal » des principaux thèmes sociaux qui se sont développés à partir de la lettre encyclique *Rerum Novarum*. Celle-ci ouvre donc « un nouveau chemin, » marquant ainsi « un nouveau début et un développement substantiel de l'enseignement dans le domaine social. »⁹ En synthèse, c'est un patrimoine au long parcours.

Les deux Synodes africains, le deuxième en particulier, ont souligné l'importance de cette Doctrine. Par notre investigation, nous avons voulu démontrer combien ce patrimoine mérite une attention particulière pour un engagement authentique du chrétien en Afrique. Cela nécessite d'intégrer dans la mission de l'Eglise, une formation sérieuse en cette matière pour chacun et, en particulier, pour les intellectuels et les responsables au niveau politique, économique et social. C'est à ce prix que la société africaine pourra se reconstruire, à la lumière des valeurs et des principes enracinés dans l'Evangile. En analysant les documents préparatoires du second Synode africain, au 8^{ème} chapitre, nous avons montré que le discours social de l'Eglise n'a pas à se limiter au « corpus » des encycliques ou encore au résumé officiel qu'est le *Compendium*. Les lettres pastorales des Conférences épiscopales et le dialogue théologique des communautés chrétiennes doivent être aussi intégrés dans le discernement social. Le processus synodal africain insiste sur la formation, ce qui est un point de départ important. Toutefois, il ne suffira pas de présenter le *Compendium*. Il faudra aussi redécouvrir la dynamique de *Gaudium et Spes* qui invite à lire les signes des temps et à les interpréter à la lumière de l'Evangile,¹⁰ dimension qui aurait pu retenir plus d'attention des Synodes africains. C'est au prix de cette conjugaison que l'Eglise contribuera à la transformation et au changement positif de la société.

⁸ Paulinus I Odozor, "Africa and the Challenge of Foreign Religious/Ethical Ideologies, Viruses, and Pathologies," in *Reconciliation, Justice, and Peace. The Second African Synod*, ed. Agbonkhanmeghe E. Orobator (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2011), 224.

⁹ Conseil Pontifical Justice et Paix, éd., *Compendium de la Doctrine sociale de l'Eglise* (Paris: Editions du Cerf, 2010), no. 87-88. Pour l'usage de l'expression, voir Pie XI, "Lettre Encyclique 'Quadragesimo Anno' sur l'instauration de l'ordre social en pleine conformité avec les préceptes de l'Evangile, à l'occasion du 40^{ème} anniversaire de l'Encyclique 'Rerum Novarum'," dans *Le discours social de l'Eglise Catholique. De Léon XIII à Benoît XVI*, éd. CERAS (Montrouge: Bayard, 2009), no. 94, [AAS 23 (1931), 206].

¹⁰ Vatican II, "Constitution pastorale 'Gaudium et Spes' sur l'Eglise dans le monde de ce temps," dans *Vatican II. L'intégralité. Edition bilingue révisée avec tables biblique et analytique et index des sources. Introduction de Christoph Theobald*, éd. Bayard Compact (Paris: Bayard, 2002), no. 4; Johan Verstraeten, "Re-thinking Catholic Social Thought as Tradition," in *Catholic Social Thought: Twilight or Renaissance (BELT, 157)*, ed. J. S. Bosswell, F.P. McHugh, and J. Verstraeten (Leuven: Peeters University Press, 2000), 59.

RÉSERVER UNE ATTENTION PARTICULIÈRE AUX QUESTIONS ÉTHIQUES

En analysant le processus synodal africain, nous avons relevé quelques questions éthiques dont l'Afrique ne peut faire fi si elle veut avancer et être viable. Le Sida et l'écologie, questions juste citées timidement au début du processus, se sont transformés au cours du temps, en un défi majeur pour la génération présente et future du continent. Quant aux problèmes relatifs à la démographie, au mariage et à l'immigration, ils ont été évoqués aux Synodes mais sans une élaboration satisfaisante ou tout simplement oubliées. Pour concevoir le projet de la reconstruction du tissu social africain, tous ces sujets et leurs défis doivent être pris en compte. Les autorités de l'Eglise et celles des Etats paraissent avoir, en certaines circonstances, des approches différentes pour les aborder. Elles semblent même parfois se contredire. La gravité du sujet abordé et la démarche adoptée peuvent être appréciées inégalement, d'un protagoniste à l'autre, avec même des accusations d'ingérence ou de recherche d'intérêts propres. Ces sujets devenus fondamentaux pour l'avenir du continent, nécessitent une attention particulière, portée par un dialogue franc et honnête.

PASSER DU MODÈLE MOSAÏQUE À CELUI DE NÉHÉMIE. ENTRE LIBÉRATION ET RECONSTRUCTION

Au 3^{ème} chapitre de notre étude, nous avons relevé le thème de la libération et celui de la reconstruction parmi les grands soucis dans la démarche théologique africaine. À présent, dans l'intérêt de l'Afrique, nous pensons que le choix s'impose entre ces deux démarches tout en maintenant les acquis du passé. À la suite de Mugambi,¹¹ nous proposons de passer du modèle mosaïque à celui de Néhémie.

Pour point de départ, nous prenons le livre de l'Exode qui présente Moïse comme un chef charismatique et exemplaire, un libérateur qui ose affronter le grand Pharaon. Il passe une quarantaine d'années au désert avec le peuple. À diverses occasions, il perd son calme surtout quand il découvre la communauté tournée vers les idoles. En dehors de lui, aucune place n'est réservée ni aux initiatives ni à la créativité. Ce genre d'autorité de nature inhibitive, ne concourt sûrement pas à l'épanouissement de la communauté. Pendant près de trente ans à partir du temps des indépendances africaines, les dirigeants du continent ont souvent été comparés à Moïse. Considérés comme des pères de la nation, leur place est trop prégnante, au détriment de la participation du peuple. Ils estiment pouvoir s'exprimer et agir au nom et à la place de tous même en poursuivant des intérêts personnels. Parfois, ils perdent le contact avec le peuple qu'ils pensent représenter avec le risque de le trahir. Les théologies de la libération ont émergé et évolué dans ce climat. Le front de bataille était presque commun dans la mesure où il fallait se libérer de l'impérialisme du monde occidental.

Contrairement à l'histoire de l'Exode qui relate la marche d'un peuple vers la terre promise, les dirigeants africains et les théologies de la libération n'ont pas défini, avec exactitude, leur destination. Ainsi, il reste difficile de savoir où l'Afrique se situe présentement. Est-elle encore en Egypte ? Au désert ? À la traversée de la mer ? De toute évidence, il nous semble qu'elle n'est pas encore entrée dans la terre promise. Il en ressort que

¹¹ Jesse Ndwiga Kanyua Mugambi, "Theology of Reconstruction," in *African Theology on the Way. Current Conversations*, ed. Diane B. Stinton (London: SPCK, 2010), 146-147. En lien avec ce que nous avons dit sur le souci de la libération et celui de la reconstruction au 3^{ème} chapitre, nous déduisons la pertinence du modèle de Néhémie comme le plus approprié pour l'Afrique. Mugambi est l'un des auteurs qui, lui aussi, prône ce modèle en le préférant à celui de Moïse. Nous nous inspirons de lui pour ce choix.

la société africaine est encore instable et déchirée, toujours sous la domination et l'influence des systèmes d'exploitation injustes, presque comparables à celui de l'esclavagisme en Egypte. Toutefois, cela ne veut pas dire que les théologies de la libération et la lutte pour les indépendances n'ont rien apporté au continent. Leur impact doit être reconnu comme un acquis initial dans un processus d'autopromotion pour les pays africains. Elles ont donné un cadre pour dire non à l'oppression impérialiste. Pour cela, il serait fallacieux de vouloir les discréditer. Cependant, il faut aller au-delà de cet acquis pour penser la reconstruction à la lumière de la figure de Néhémie.

Généralement parlant, la libération est un processus par lequel l'oppressé dirige son action contre l'opprimeur. Ce dernier cherche à résister. La reconstruction sociale, par contre, ne s'opère pas dans la logique de la confrontation. Elle suppose une réciprocité et adopte une démarche dans laquelle toute la population est invitée à s'investir pour l'instauration d'un nouvel ordre social. Nous avons évoqué cet aspect, surtout au 8^{ème} chapitre, en présentant la diaconie des femmes. À partir des années 1960, l'Afrique a, historiquement, expérimenté un mouvement de libération afin de rejeter le pouvoir impérialiste, en quête de la souveraineté nationale. Dans les années 1990, elle anticipe sa reconstruction en raison du dysfonctionnement des Etats causé, en partie, par les rivalités de ses anciens maîtres. La théologie de la reconstruction se situe dans ce nouveau contexte.

Si Moïse avait été présenté comme modèle de la libération, Néhémie doit s'imposer comme une figure appropriée pour la reconstruction sociale. Le petit livre portant son nom offre un enseignement de mobilisation d'une communauté initialement désespérée. Dans sa mission, il exerce l'autorité en privilégiant le processus participatif. Rentré d'exil et arrivé à Jérusalem, il trouve un peuple malheureux, sous la domination des gouverneurs soucieux de leurs intérêts propres. Ce nouveau venu analyse la situation, confirme l'état de ruine de la cité, prépare un rapport et convoque la réunion de toute la communauté pour exposer les résultats de son investigation. Sa conclusion est telle que Jérusalem peut être reconstruite en utilisant seulement les ressources locales pour retrouver son ancienne gloire. Il lance un défi à son auditoire pour la reconstruction, une invitation qui fut accueillie avec enthousiasme (Ne 2, 11-18) sous forme d'un consensus. Ne s'imposant pas lui-même et confiant dans la force du peuple pour l'action commune, il l'encourage, le motive et facilite le travail. À bien des égards, sa méthode est comparable à celle de la palabre africaine.

Pour nous, l'Afrique semble être dans un état de ruine, comme à l'époque de Néhémie. Le bien-être de la population africaine ne paraît pas être la priorité de nombreuses sociétés multinationales, pas davantage des médias et des politiques étrangères. Toutefois, des prophètes de l'espoir peuvent émerger pour inspirer et encourager les populations à se relever et vivre dignement, même en période de désastre. L'appel lancé par le deuxième Synode africain est significatif : « Afrique, lève-toi, prends ton grabat et marche. »¹² La force et les ressources locales sont suffisantes. Au 3^{ème} chapitre, nous avons noté la pertinence de l'éthique de la vie à caractère prophétique. Pour sa reconstruction, l'Afrique a grand besoin de ces prophètes qui l'y invitent à la manière de Néhémie. Encore faut-il que ces derniers soient accueillis et écoutés.

¹² Synode des évêques, "Message final du deuxième Synode," dans *Le deuxième Synode africain. Réconciliation, Justice et Paix*, éd. Maurice Cheza (Paris: Karthala, 2013), 225, no. 43.

POURSUIVRE LE DIALOGUE SUR LA ROUTE D'EMMAÛS JUSQU'AUX SENTIERS AFRICAINS

Au 3^{ème} chapitre, en analysant les différentes étapes de l'émergence de la théologie africaine, nous avons souligné le caractère d'une conversation d'un parcours assez fascinant. Dans les deux chapitres de la 2^{ème} partie, nous avons précisé l'importance du dialogue dans le double patrimoine africain de la tradition synodale et de la palabre. Au 7^{ème} chapitre, l'éthique du dialogue a été mise en lumière. Tout au long de notre étude, force est de remarquer la transversalité de ce thème qui a aussi retenu l'attention du processus synodal africain. Les disciples d'Emmaüs en avaient fait une expérience constructive et vivifiante. Avec Diane Stinton,¹³ nous estimons qu'il est vital pour l'africain de poursuivre le même mouvement jusqu'aux sentiers de son continent, s'il veut réellement reconstruire sa société.

Après l'événement de Golgotha, l'Evangile (Lc 24, 13-35) nous montre les disciples d'Emmaüs déçus. En chemin, ils discutent sur leurs diverses illusions, auparavant construites autour de la personne de Jésus. Celui-ci les rejoint, chemine avec eux, en leur expliquant les Ecritures jusqu'à ce qu'ils le reconnaissent à la fraction du pain. Joyeux de cette expérience, ils font demi-tour pour aller annoncer aux autres la Bonne Nouvelle de la résurrection. La mort et la déception n'ont pas eu le dernier mot. Il est à imaginer que l'objet de leur discussion vient de changer complètement du fait qu'ils ont maintenant une autre image de l'identité de leur Maître.

Au 3^{ème} millénaire, après ces événements, les disciples du Christ doivent poursuivre le même dialogue sur les sentiers de l'Afrique. Comme ceux d'Emmaüs, leurs cœurs sont brisés par la déception due au manque de réalisation des promesses de la période des indépendances, aux guerres fratricides, aux divisions des peuples, aux ressources mal gérées, aux économies et politiques en crise. Comme eux encore, ils ont besoin de faire l'expérience du ressuscité, d'écouter sa voix qui les invite à l'espérance et de laisser de côté leurs illusions. Le 2^{ème} Synode devient pertinent car il les invite à la confiance, à entreprendre le chemin de la nouvelle évangélisation.¹⁴ L'africain est appelé à poursuivre la méditation des Ecritures et à s'engager pour le Christ. Au sein d'une Eglise famille de Dieu et servante, il faut redécouvrir et promouvoir l'ecclésiologie de service qui reconnaît la diaconie de ses membres et qui facilite leur formation intégrale. C'est à ce prix que l'Eglise peut adéquatement contribuer au vrai dialogue et à la conversation sur le chemin du retour, pour la reconstruction du tissu social africain.

¹³ Diane B. Stinton, "Introduction. Conversations 'on the Way'," in *African Theology on the Way. Current Conversations*, ed. Diane B. Stinton (London: SPCK, 2010), XV-XX.

¹⁴ Benoît XVI, *Africae Munus*, no. 167-169; 171, 173. Pour mémoire, cet appel à la nouvelle évangélisation avait été aussi lancé par Jean Paul II à Saint-Domingue en 1992, dans son discours inaugural lors de la Conférence de l'épiscopat latino-américain. La nouveauté ne veut pas dire ré-évangéliser en faisant abstraction de la première évangélisation. Elle n'affecte pas le contenu du message évangélique qui reste immuable. Le pape insiste sur une évangélisation, nouvelle en son ardeur, en ses méthodes et en son expression. Plus loin dans les conclusions aux pages 92-94, le document offre une synthèse concise, reprise par Santedi. Voir Jean Paul II, "Discours inaugural du Saint-Père. Nouvelle évangélisation, promotion humaine, culture chrétienne. Jésus-Christ hier, aujourd'hui et toujours (He 13, 8)," dans *Nouvelle évangélisation, promotion humaine, culture chrétienne. Jésus-Christ hier, aujourd'hui et toujours (He 13, 8). Conclusions de Saint-Domingue. IV^e Conférence générale de l'Episcopat latino-américain (12-28 octobre 1992)*, éd. CELAM (Paris : Editions du Cerf, 1993), 26-33 ; Léonard Kinkupu Santedi, *Les défis de l'évangélisation dans l'Afrique contemporaine* (Paris : Karthala, 2005), 23-26.

ANNEXES

ANNEXE 1

LISTE DES SYNODES DES ÉVÊQUES DE 1967 À 2014

	DATES	CATÉGORIE	THÈME TRAITÉ	DOCUMENT FINAL	SA DATE
1	29/9-29/10/1967	1 ^{ère} Assemblée générale ordinaire	Préservation et renforcement de la foi catholique, son intégrité, sa vigueur, son expansion, sa cohésion doctrinale et historique	-	-
2	11-28/10/1969	1 ^{ère} Assemblée générale extraordinaire	Les relations des Conférences épiscopales entre elles et avec le Saint-Siège	-	-
3	30/9-6/11/1971	2 ^{ème} Assemblée générale ordinaire	Le sacerdoce ministériel et la justice dans le monde	Le sacerdoce ministériel ; La justice dans le monde	Publiés avec accord du pape
4	27/9-26/10/1974	3 ^{ème} Assemblée générale ordinaire	l'Évangélisation dans le monde moderne	<i>Evangelii Nuntiandi</i>	18/12/1975
5	30/9-29/10/1977	4 ^{ème} Assemblée générale ordinaire	La catéchèse en notre temps	<i>Catechesi Tradendae</i>	16/10/1979
6	14-31/1/1980	Assemblée spéciale pour les Pays Bas	La situation Pastorale dans les Pays Bas	-	-
7	26/9-25/10/1980	5 ^{ème} Assemblée générale ordinaire	La famille chrétienne	<i>Familiaris Consortio</i>	22/11/1981
8	29/9-29/10/1983	6 ^{ème} Assemblée générale ordinaire	La Réconciliation et la Pénitence dans la mission de l'Eglise	<i>Reconciliatio et Poenitentia</i>	2/12/1984
9	25/11-8/12/1985	2 ^{ème} Assemblée générale extraordinaire	Le vingtième anniversaire de la conclusion du Concile Vatican II	Rapport final	Voté le 7/12/1985
10	1-30/10/1987	7 ^{ème} Assemblée générale ordinaire	La vocation et la mission des laïcs dans l'Eglise et dans le Monde	<i>Christifideles Laici</i>	30/12/1988
11	30/9-28/10/1990	8 ^{ème} Assemblée générale ordinaire,	La formation des prêtres dans les circonstances actuelles	<i>Pastores Dabo Vobis</i>	25/3/1992
12	28/11-14/12/1991	1 ^{ère} Assemblée spéciale pour l'Europe	Pour que nous soyons des témoins du Christ qui nous a libérés	-	-
13	10/4-8/5/1994	1 ^{ère} Assemblée spéciale pour l'Afrique	L'Eglise en Afrique et sa mission évangélisatrice vers l'An 2000 : « Vous serez mes témoins » (Actes 1,8)	<i>Ecclesia in Africa</i>	14/9/1995
14	2-29/10/1994	9 ^{ème} Assemblée générale ordinaire,	La vie consacrée et sa mission dans l'Eglise et dans le monde	<i>Vita Consecrata</i>	25/3/1996
15	26/11-14/12/1995	Assemblée spéciale pour le Liban	Le Christ est notre espérance : renouvelés par son esprit, solidaires, nous témoignons de son amour	<i>Une espérance nouvelle pour le Liban</i>	10/5/1997
16	12/11-12/12/1997	Assemblée spéciale pour l'Amérique	La rencontre avec Jésus-Christ vivant, chemin pour la conversion, la communion et la solidarité en Amérique	<i>Ecclesia in America</i>	22/1/1999
17	19/4-14/5/1998	Assemblée spéciale pour l'Asie	Jésus-Christ, le Sauveur, et sa mission d'amour et de service en Asie : « ... pour qu'ils aient la vie, et qu'ils l'aient en abondance » (Jn 10,10)	<i>Ecclesia in Asia</i>	6/11/1999
18	22/11-12/12/1998	Assemblée spéciale pour l'Océanie	Jésus-Christ et les peuples d'Océanie : suivre Son chemin, proclamer Sa vérité, vivre Sa vie	<i>Ecclesia in Oceania</i>	22/11/2001

19	1- 23/10/1999	2 ^{ème} Assemblée spéciale pour l'Europe	Jésus-Christ vivant dans son Eglise, source d'espérance pour l'Eglise	<i>Ecclesia in Europa</i>	28/6/2003
20	30/9- 27/10/2001	10 ^{ème} Assemblée générale ordinaire	L'évêque : Serviteur de l'Evangile de Jésus-Christ pour l'Espérance du Monde	<i>Pastores Gregis</i>	16/10/2003
21	2- 23/10/2005	11 ^{ème} Assemblée générale ordinaire	L'Eucharistie : source et sommet de la vie et de la mission de l'Eglise	<i>Sacramentum Caritatis</i>	22/2/2007
22	5- 26/10/2008	12 ^{ème} Assemblée générale ordinaire,	La Parole de Dieu dans la vie et la mission de l'Eglise	<i>Verbum Domini</i>	30/9/2010
23	4- 25/10/2009	2 ^{ème} Assemblée spéciale pour l'Afrique	L'Eglise en Afrique au service de la réconciliation, de la justice et de la paix. « Vous êtes le sel de la terre ... Vous êtes la lumière du monde » (Mt 5,13.14)	<i>Africae Munus</i>	19/11/2011
24	10- 24/10/2010	Assemblée spéciale pour le Moyen-Orient,	L'Eglise catholique au Moyen-Orient : Communion et témoignage. « La multitude de ceux qui étaient devenus croyants avait un seul cœur et une seule âme » (Ac 4, 32)	<i>Ecclesia in Medio Oriente</i>	14/9/2012
25	7- 28/10/2012	13 ^{ème} Assemblée générale ordinaire	La nouvelle évangélisation pour la transmission de la foi chrétienne	<i>Evangelii Gaudium</i>	24/11/2013
26	5- 19/10/2014	3 ^{ème} Assemblée générale extraordinaire	Les défis pastoraux de la famille dans le contexte de l'évangélisation	<i>Relatio Synodi</i>	18/10/2014

Pour ces Synodes, voir Saint-Siège (Bureau de Presse), *Synode des évêques*, disponible sur http://www.vatican.va/news_service/press/sinodo_index_fr.htm. [Consulté le 6 octobre 2014]. Par ailleurs, bien que moins connu et ne figurant pas dans la liste générale, il faut noter aussi le Synode extraordinaire des évêques ukrainiens du 24 au 27 mars 1980 tenu pour la nomination d'un archevêque-coadjuteur avec droit de succession. À l'issue du synode, la charge est confiée à Mgr Myroslav Ivan Lubachivsky qui allait succéder au cardinal Joseph Slipyj.

Par ailleurs, une nouveauté importante a été constatée avec le Synode de 2014 sur la famille. Les textes (interventions) des pères synodaux ont été par avance envoyés au Secrétariat général du synode et ils ont été considérés pour la préparation de la *Relatio ante disceptationem*. Chaque Congrégation générale lors de la 1^{ère} semaine est ouverte par l'annonce du thème à traiter, suivie de l'intervention d'un couple d'auditeurs pour donner un témoignage sur la vie familiale. Les caractéristiques de cette Assemblée montrent la volonté d'un chemin synodal novateur et original articulé en deux phases : La 1^{ère} en session extraordinaire sur les défis pastoraux de la famille et la seconde à caractère ordinaire en octobre 2015 sur la vocation et la mission de la famille dans l'Eglise et dans le monde.

ANNEXE 2

CONCEPT DE FORMATION DANS LES PRINCIPAUX DOCUMENTS SYNODAUX AFRICAINS

Processus synodal	Référence (par no.)	Catégorie visée	Type de formation et lieu
1^{er} synode			
Lineamenta	35-37, 82, 85 92	Formateurs, clergé, laïcs et familles	Formation permanente, Doctrine sociale de l'Eglise, moyens de communication, Bible ; Petites Communautés chrétiennes, écoles, universités
Instrumentum Laboris	26-39, 110, 114, 139	Laïcs, agents d'évangélisation, prêtres, formateurs, séminaristes, laïcs	Documents de l'Eglise, moyens de communication, formation spirituelle, humaine, intellectuelle et chrétienne, Doctrine sociale de l'Eglise ; Ecoles
Message final	33, 46, 49-55, 59-61, 66-67	Laïcs, agents d'évangélisation, séminaristes, catéchistes, femmes	Sens chrétien de la politique et économie ; spiritualité, moyens de communication ; séminaires, écoles, centres de recherche et universités
Propositions	12-13, 16, 18- 21, 25-26, 33, 47-48, 55	Evêques, prêtres, religieux, séminaristes, laïcs et femmes	Doctrine sociale de l'Eglise, Bible, Doctrine, formation permanente, spirituelle, intellectuelle et professionnelle
Ecclesia in Africa	53-54, 71, 75- 77, 90-98, 102- 103, 107, 121, 124	Agents d'évangélisation, séminaristes, laïcs, femmes, catéchistes, évêques, prêtre, consacrées, diacres	Formation complète (dans tous les secteurs y compris la Doctrine sociale de l'Eglise) et permanente ; Ecoles catholiques, universités et instituts supérieurs
2^{ème} Synode			
Lineamenta	41, 60, 65-66	Laïcs, séminaristes et d'autres étudiants	Enseignement dans le domaine social, Doctrine sociale de l'Eglise ; universités et instituts catholiques
Instrumentum Laboris	22, 84, 97, 116, 126-129, 133- 136, 141	Familles, catéchistes, agents d'évangélisation, jeunes, étudiants	Bible, Doctrine sociale de l'Eglise, alphabétisation, éducation intégrale (intellectuelle, spirituelle, morale, humaine, professionnelle), théologie catholique ; universités, instituts et séminaires
Message final	19, 22, 23	Tous les fidèles surtout ceux qui sont en postes élevés de responsabilité (politiciens)	Formation permanente : Bible, Catéchisme de l'Eglise Catholique, Doctrine sociale de l'Eglise
Propositions	7, 18-19, 21-22, 30, 37-44, 46- 49	Du niveau élémentaire à l'université : enfants, jeunes, séminaristes, couples, familles, femmes, prêtres, consacrées, diacres, catéchistes et laïcs	Étude des cérémonies traditionnelles africaines, formation continue et intégrale, Bible, Sciences sacrées, Doctrine sociale de l'Eglise
Africae Munus	23, 26, 32, 36, 57, 63, 74-78, 92, 110, 116, 121-123, 126, 128, 134- 138, 145, 150- 151	Femmes, jeunes, prêtres, diacres, séminaristes, catéchistes, laïcs, journalistes, familles	Formation civique, humaine, intellectuelle et spirituelle (dans les écoles, collèges, universités), traditions africaines, alphabétisation, formation permanente et intégrale, Bible, Doctrine sociale de l'Eglise

ANNEXE 3

1st AFRICAN SYNOD : QUESTIONNAIRE OF THE LINEAMENTA

PROCLAMATION OF THE GOOD NEWS OF SALVATION

1. What lessons can be learnt from the history of the Church in Africa in view of the Church's evangelising mission in that continent today?
2. What are the signs of the times which indicate or underline the urgency of a new period or stage of the evangelisation of Africa today? How can an awareness be fostered concerning the arrival of a "Kairos", or "Africa's hour", in which Africa can be won over for Christ?
3. What are the concrete forms or ways through which the Church in Africa must carry out its missionary obligation towards Herself?
4. What are the possible concrete ways by which the Church in Africa could express her missionary obligation and commitment beyond the confines of the African continent?
5. How is the pastoral of vocations concretely carried out in your Particular Church?
6. What do you think about the level and situation of formation in African major seminaries (spiritual formation, intellectual, ascetical, disciplinary, pastoral, human, etc.)? What are the criteria followed in Particular Churches for the selection and admission of candidates into major seminaries?
7. In practical ways how can the ongoing formation of diocesan priests be fostered?
8. In what concrete ways does your Particular Church provide for the formation of catechists?
9. Is any concrete action taken in Particular Churches for the formation of Christ's lay faithful, such as:
 - ✓ courses for the promotion of religious culture
 - ✓ the social teaching of the Church
 - ✓ Biblical apostolate
 - ✓ etc.?
10. What do you think about the mutual relations between Bishops and religious congregations in Particular Churches in Africa?
11. "Various forms of religious life should be cultivated in a young Church, so that they can display different aspects of Christ's mission and the Church's life, can devote themselves to various pastoral works, and can prepare their members to exercise them rightly. Still Bishops in their Conference should take care that congregations pursuing the same apostolic aims are not multiplied to the detriment of the religious life and the apostolate" (*Ad Gentes*, no. 18). In the light of the above conciliar statement, what do you think about the multiplicity of religious congregations of diocesan right in Africa?
12. What evangelising role is played in your Particular Church by the following: the family, the school, small communities, movements?
13. In the light of the mystery of the Church as communion, what do you think of racial or tribal divisions and oppositions in your country? What role do the agents of evangelisation play in your country in favour of Church-communion?
14. The Vatican Council's Decree on the Missionary Activity of the Church says that "from the very start, the Christian Community should be so formed that it can provide for its own necessities in so far as this is possible" (*Ad Gentes*, no. 15). In the light of this conciliar directive, is there a sufficient awareness in Particular Churches about the necessity and urgency of achieving financial self-reliance? What initiatives, strategies and efforts does your Particular Church undertake in view of the attainment of financial self-reliance?

INCULTURATION

15. Do you consider inculturation as urgent and necessary, *hic et nunc*, for the Church in Africa? Please give reasons for your position.
16. Has your Particular Church already embarked on any efforts aimed at promoting inculturation. If so, please specify the areas concerned, mentioning as well the agents involved (Bishops, priests, men and women religious, theologians, the lay faithful)?
17. Either before or during this experimentation in inculturation was any explanation given to the clergy and to the lay faithful concerning what it meant (or what it entailed)? Have they been involved in the entire process of inculturation?
18. What are the reactions of the faithful towards these attempts at inculturation? Were they favourable or not? Did you consider it necessary to offer explanations to the faithful before starting any experiments? Please give reasons for your position.
19. What do you consider as the most urgent fields/areas of inculturation in Africa today: theological, liturgical, moral, social, pastoral or catechetical?
20. What are the fruits of your efforts in inculturation, judging them by the following criteria:

- a) contribution to the glory of God, the Creator;
 - b) greater participation in the salvific action of the Redeemer;
 - c) better organisation of the Christian life;
 - d) compatibility of local traditions and cultural *mores* with the Gospel;
 - e) communion with the Universal Church?
21. Are you aware of any abuses in efforts towards inculturation? Please give some examples.
 22. Have efforts in inculturation helped to foster communion within the Particular Church? In what sense?
- DIALOGUE
23. To what extent have the modern means of transport and social communications affected closer interaction between adherents of different religions in your area? How has this affected the Church's mission of evangelisation?
 24. How do people in your area generally see the relationship between dialogue and evangelisation in the mission of the Church? Is there a tendency to neglect one in favour of the other? Are the official directives of the Church on these matters available to and properly understood by the generality of your people? What steps are being taken to ensure this?
 25. What are the major difficulties of religious dialogue in general in your area? What special opportunities does your social situation offer for dialogue?
 26. Would you see the Catholic Church as playing a leadership role in interreligious dialogue in your country? If so, in what ways?
 27. According to Vatican II, what are the objectives and importance of ecumenical dialogue with non-Catholic Churches and ecclesial communities?
 28. In what ways and to what extent has the ecumenical spirit blowing in the Catholic Church affected the Church in your land in its relationship with other Christians?
 29. Do you have the phenomenon of proliferation of sects in your country? How does this affect ecumenical dialogue?
 30. Has a formal ecumenical dialogue been launched in your country, between the Catholic Church and other Christian communities? If so, since when? At what level? How consistent? And with what result?
 31. What effort is being made in your country, diocese and parishes, to promote the unity of Christians?
 32. What are the main areas of possible collaboration between Christians of different confessions, in view of closer ecumenical relationship, e.g. political, social, cultural, Bible apostolate, religious education?
 33. How much ecumenical collaboration is there in the following areas: political, social, cultural, Bible apostolate, prayers?
 34. What are the dangers to avoid and the obstacles to overcome in ecumenical dialogue in your area? For example, intransigence or indifference?
 35. What form of training in ecumenism do you give your priests, seminarians, religious and laity in order to prepare them for a fruitful dialogue?
 36. Is there a sizeable Orthodox community in your country? If so, how far and fast is dialogue with them moving?
 37. How strong is the presence of Islam in your country, and how does this compare to Catholic and Christian presence? Are there reliable official figures on the relative numerical strengths of the different religious groups?
 38. Do you think being a Christian or Muslim affect one's access to key positions in your country's political life? Can you illustrate this with examples?
 39. Does Islam have an official or privileged status in your country? If so, how does this affect dialogue? In particular, how do government policies on religion promote or hinder dialogue with Islam?
 40. What is the impact of international Islamic organisations on Islam in your country, and how does this affect dialogue? Which of these are most active in your area?
 41. Have you noticed an intensification of Islamic propagation in your country in recent years? What are the main external sources of support for such programmes? How do they affect the chances of Christian evangelisation on the one hand, and the opportunities for dialogue on the other?
 42. At what stage is the dialogue between Christians and Muslims? How far is the principle of reciprocity respected in Christian-Muslim relations? Are there any difficulties? If so, mention the most important ones.
 43. What steps have been taken in the Particular Church to prepare for dialogue? What possibilities for formation exist? What attitudes are inculcated in schools, in colleges of teacher training, in seminaries and in catechetical centres?
 44. To what extent is African Traditional Religion still surviving in your area? How is it coping with the impact of modern science and technology and, in the political context, of modern state structures?
 45. What efforts have been made in your diocese, ethnic area, region or country to study the African Traditional Religion prevalent in your area? Are there scientific academic research works produced on them from the theological, anthropological, sociological, canonical, liturgical or other perspectives?

46. What theological or other Church faculties or agencies in your area study African Traditional Religion?
47. Is a course on African Traditional Religion taught in your major seminaries, and houses of religious or pastoral formation?
48. Is there any commission on African Traditional Religion formed by your Bishops' conference?
49. Are there any directives or documents of Bishops on African Traditional Religion?
50. What are the positive elements of African Traditional Religion which the Church could or should adopt or retouch?
51. Are there any liturgical rites or other initiatives already introduced in your area as a result of pastoral attention to African Traditional Religion?
52. What are the negative elements which will have to be rejected?
53. Are there syncretistic developments from African Traditional Religion in your area, and if so, what action is the Church taking to meet such challenges?
54. How much and how effectively is the laity involved in the pastoral attention of your Particular Church on African Traditional Religion?
55. What is the extent of the presence of sects and new religious movements in your country?
56. Is there a fairly comprehensive inventory of such sects, including their different characteristics?
57. Have you any way of monitoring their influence on Catholics? Which group of Catholics are influenced by them and become their followers?
58. What do these sects have that attract some Catholics?
59. Has your Particular Church any clear pastoral programme in light of these sects and movements?
60. Can you identify in your country any groups who will fall under the heading treated in this section? Among such groups, are there any that are anti-Catholic or anti-Christian in their policies and methods? If so, what are the prospects for dialogue?
61. How much are Catholic lay persons involved in and contributing to the formulation and propagation of state ideologies in your country? What influence, if any, does Catholic social and political doctrine have on such ideologies?
62. Has your Particular Church any commission for dialogue with local cultural and ideological groups?

JUSTICE AND PEACE

63. Describe the awareness of the Church in Africa-particular, regional and continental-to the vital link between the Church's mission of evangelisation and action on behalf of human promotion, justice and peace? What programmes of formation exist in this regard, particularly towards the lay faithful's active participation in civil life and politics.
64. There are many papal documents, and those of national, regional and continental episcopal bodies, which express the appeal of the Church in this area. How well is the Church's message known and put into practice at the various levels of African society? How can it be improved?
65. What is the present situation in your diocese, region or country concerning:
 - a) Human Promotion: health, education, social structures, respect for the human person, the situation of prisoners, torture, etc.?
 - b) Justice: violations of human rights, recognition of political rights, the right of association and free expression (of one's opinions), etc.?
 - c) Peace: relations between ethnic, racial, religious and ideological groups; situations of armed conflict and war; justice and peace?
66. What are the root causes of situations of various disorders in the area of the promotion of human dignity, justice and peace?
67. What are the main efforts aimed at changing these situations which have been already undertaken in your country or region by
 - ✓ Churches or ecclesial communities?
 - ✓ the State or by other groups?
68. How can the Church at her various levels contribute to help improve these situations through a renewed effort in evangelisation?

MEANS OF SOCIAL COMMUNICATION

69. After the promulgation of the document of the Second Vatican Council, *Inter Mirifica* (4 December 1963), in your opinion which official texts of the Church on the means of social communications ought to be given more attention in the evangelising mission of the Church in Africa?
70. What are the means of evangelisation which ought to be given the benefit of attention and reflection today in the Particular Churches, especially according to the official documents, *Inter Mirifica* and *Communio et Progressio*?
71. In this "Era of Communication", have Church leaders and the faithful in your area been concretely aware of the phenomenon-both in the world and in Africa-how social communications affect people's ideas of the world and others, in their collective and individual behaviour?

72. Does announcing Jesus Christ, deepening one's faith and fostering the overall total development of the person through use of the means of social communications, appear to you as a valuable and urgent pastoral project?
73. Would it be desirable to make an objective inventory of those *modern* means of communication more widely used in your area by politicians, traders and people?
74. Do groups of young people and adults show any preference for certain kinds of mass media? What percentage of the population in your area makes use of the following: radio, press, television and cinema, video?
75. Is it possible to do a research study on the kind of films usually available in the video-clubs which are opening in your area? Cannot the Church offer an alternative to families and young people by providing better or even religious films?
76. How can the *traditional* means of social communications be assessed and used to proclaim the Gospel and advance human promotion?
77. Is the Church discourse on the means of social communications in your country, constructive and a source of motivation for communicators and users? Please give examples.
78. How are the leaders and faithful concretely engaged in the ministry of communication? Has there been any effort to develop sharing of communication resources between the African Churches? (South-South co-operation).
79. Does a concerted and effective *strategy* exist in your Church for the *training* of Christian communicators (priests, religious, lay men and women)?
80. Is there a listing available of all those who have been locally trained and those trained abroad; are they employed in the communication ministry? If yes, in what area of competence are they working and what are the conditions under which they work?
81. What links exist between your Particular Church and those in charge of social communications in the area as well as the professionals who work in the industry? What pastoral activity is envisioned towards those persons, Christian or not, involved in the various areas of social communications?

ANNEXE 4

II^{ème} ASSEMBLÉE SPÉCIALE POUR L'AFRIQUE : QUESTIONNAIRE DES LINEAMENTA

INTRODUCTION

1. Qu'avons-nous retenu d'« *Ecclesia in Africa* », de sa préparation et de sa mise en œuvre, pour la vie de nos Églises particulières et celle de nos peuples?
2. Que reste-t-il à faire en fonction du nouveau contexte africain?

CHAPITRE I

3. Quelles sont les évolutions positives qui se sont produites dans l'Église et dans la société depuis « *Ecclesia in Africa* »?
 - a) en relation avec le thème de la réconciliation?
 - b) en rapport au thème de la justice?
 - c) en rapport à la question de la paix?
4. Quelles sont les difficultés auxquelles votre Église particulière et votre société ont été confrontées dans votre région?
 - a) sur le plan socio-politique
 - b) sur le plan socio-économique
 - c) sur le plan socio-culturel
 - d) sur le plan ecclésial
 - e) dans la collaboration avec les musulmans sur les questions de justice, de paix et de réconciliation
 - f) dans la collaboration avec les adeptes de la R.T.A. sur le plan de la justice, de la paix et de la réconciliation
 - g) dans la collaboration avec les autres chrétiens
5. Comment avez-vous fait face à ces difficultés, tant celles qui viennent des Africains eux-mêmes que celles qui viennent des désordres internationaux?

CHAPITRE II

6. Quel est l'impact de votre foi dans le Christ sur votre vie quotidienne?
7. La Parole de Dieu est-elle vraiment au cœur de la vie de votre famille, de votre communauté ecclésiale vivante, de votre paroisse?
8. Comment votre foi au Christ Sauveur vous a-t-elle aidé à promouvoir les actions utiles à l'Église et à la société?

CHAPITRE III

9. L'Église est-elle vraiment une famille au sein de votre communauté ecclésiale vivante?
10. Que faites-vous pour réaliser et vivre au sein de votre communauté cette dimension familiale qui transcende et unit toutes les tribus et races?
11. Comment l'Eucharistie vous aide-t-elle à vivre vos engagements de paix, de réconciliation et de justice et à consentir aux sacrifices que cela implique (cf. *Mane nobiscum Domine*, no. 26-27) ?
12. L'image de l'Église-Famille de Dieu donnée par « *Ecclesia in Africa* » vous a-t-elle aidé à être témoin de la réconciliation, de la justice et de la paix? Comment votre Église particulière peut-elle, à son niveau, donner ce même témoignage? Comment travaille-t-elle pour la réconciliation, la justice et la paix?
13. La Doctrine sociale de l'Église est-elle suffisamment connue dans votre Église particulière? Est-ce qu'il existe des initiatives pour la diffuser et la faire connaître? Quelles sont ces initiatives?

CHAPITRE IV

14. Comment répondez-vous tous (évêques, prêtres, personnes consacrées, laïcs et institutions ecclésiales de formation) à l'appel à la sainteté?
15. Existe-t-il dans votre Église particulière des Commissions «justice et paix»? Sont-elles efficaces?
16. Existe-t-il dans votre Église particulière des programmes de formation?
17. Quelle peut être la contribution propre des évêques, des Conférences épiscopales, des prêtres, des personnes consacrées, des instituts religieux, des universités catholiques, des grands séminaires et des catéchistes sur ces thèmes de réconciliation, de justice et de paix?
18. Quelle est la responsabilité spécifique des laïcs dans ces domaines? Dans la politique, dans l'armée, dans le monde de l'économie, dans l'éducation de la jeunesse, dans le domaine de la santé, dans la famille, dans les milieux de la culture, dans les mass media, dans les organismes internationaux et au niveau de l'Église universelle?
19. Dans la situation actuelle de l'Afrique, quel sens prennent pour vous ces appels de Jésus: «vous êtes le sel de la terre...vous êtes la lumière du monde»?
20. Quelle est la situation actuelle dans votre Église particulière (diocèse et pays) en ce qui concerne:
 - a) la santé, l'éducation, et les structures sociales?
 - b) les droits de l'homme et la démocratie?

- c) les relations entre les différents groupes ethniques et religieux?
21. Que peut faire votre Église pour améliorer le système scolaire et sanitaire en vue de les rendre plus efficaces?
 22. Que peut-elle faire pour améliorer la situation des Droits de l'Homme et promouvoir une société civile démocratique?
 23. Pour préparer les chrétiens à la vie civile et politique?
 24. Face aux violences et haines provoquées par les guerres, quelles initiatives ont-elles été prises dans votre région?
 25. Quelles sont les causes profondes de ces violences et de ces haines, de ces atteintes aux droits de l'homme?
 26. Pour faire face à ces défis, quelles collaborations sont possibles avec les Églises des autres continents, avec les autres croyants du continent africain et avec les adeptes des nouveaux groupes ou mouvements religieux?
 27. Quelles expériences positives de votre région sur le thème de la réconciliation, de la justice et de la paix serait-il utile de faire connaître aux autres continents?
 28. Quelles ressources trouvez-vous dans les cultures africaines pour affronter ces défis: tensions ethniques et religieuses; corruption; mépris de la vie; atteintes portées à la dignité de la femme; mobilisation des enfants dans les luttes armées; situation des réfugiés et des migrants, etc.?
 29. Quelle évaluation faisons-nous de l'évangélisation du continent tant pour ce qui est de sa diffusion que pour ce qui est de sa qualité?

CHAPITRE V

30. Comment entendez-vous promouvoir dans votre milieu de vie une solide culture du travail assidu et bien fait?
31. Dans votre région y-a-t-il d'autres questions ou expériences relatives à la réconciliation, la justice et la paix, que vous désireriez aborder au Synode?

EN GENERAL

32. Quels autre points importants, concernant le thème choisi, mériteraient d'être portés à l'attention du Synode?

ANNEXE 5

IInd AFRICAN SYNOD : RELATIO POST DISCEPTATIONEM (ITS QUESTIONNAIRE)

1. How aware is the Church-Family of God in Africa and its Islands, and the rest of Catholic world of the incidence of this Synod? What could be done; and what needs to be done?
2. What is your appreciation of this Synod as an “exercise of ecclesial communion” of the universal Church? Is there room for improvement of this sense of the Synod?
3. Pope John Paul II said: “... To build a prosperous and stable society, Africa needs all her children to join forces...”. How do you evaluate the various forms of collegial and collaborative ministry in the Church-Family of God in Africa and its Islands?
4. Pope John Paul II said: “Wounded human hearts (are) the ultimate hiding place for the cause of everything destabilizing the African continent”. What is your assessment of this statement? Can you adduce examples and evidence?
5. The Instrumentum Laboris, 66 says: “Some think that a more basic reason for the instability of societies on the continent is linked to cultural alienation and racial discrimination, which have engendered along the course of African history an inferiority complex, fatalism and fear”. What is your view on this? How does the Synod theme help you deal with this?
6. Do you agree with the characterization of the wrongs and problems Synod Fathers observed about Africa and its Islands as “challenges”? How real have you found the description of the First Special Assembly of Bishops for Africa as “Synod of hope and of the resurrection”?
7. How true is it that Synod Fathers tended to generalize, amplifying local Church and National issues to apply to all of Africa? What specific situations in your local Church and country resonate with the Synod theme of final solutions therein?
8. To what extent would you agree that the Synod theme is first and foremost a “programme of spirituality”, and then an activity?
9. Several interventions in the assembly deplored the quality of Christian witness and the commitment of people to their faith (before sects, witchcraft etc.). How do you evaluate our existing methods for bringing people to faith and into the Church? What would do to ensure a conversion that is deep and permanent?
10. What positive aspects of African tradition and culture can be useful in the Christian catechesis on reconciliation, justice and peace? Can the Sacrament of Reconciliation be made meaningful to our faithful through the adoption of such aspects?
11. What elements in our tradition and culture constitute obstacles to the Christian understanding and celebration of reconciliation?
12. “Bien des Chrétiens ont témoigné jusqu’au martyre en faveur de l’évangile de la fraternité générée par l’eau du baptême ». What is your experience of the opposition between ethnic ties and the ecclesial bond in your local Church?
13. Whom would you identify as victims of injustice in your local Church area and country? How can you bring them justice? Is it possible to set up structures at the grass-root levels for co-operation with other religions in conflicts prevention and resolution and in the formation of a culture of justice and peace?
14. What practical steps ought to be taken in order to form our lay faithful for the apostolate of Christian leadership within society?
15. In what ways can women be allowed to apply their various talents in conflict prevention, conflict resolution and reconciliation within the Church and in the larger society?
16. “In truth is peace” (Pope Benedict XVI). This teaching of the Holy Father was echoed several times in the assembly and related to justice and the rule of law. How will you teach this to the rank a file of your local Church?
17. “Christ is our peace!” How can we make this faith assertion real in our lives? How can it be celebrated ordinarily in our Christian communities and lives?
18. What strategic plan should be put in place on the continental level to safeguard and protect the African Family? The Church-Family of God would in this way make its own contribution to the universal Church to help other Churches where the process of the decline of the family is already well underway.

19. How should a plan of action be put in place to return dignity to African women and strengthen their capabilities so that they can be more consciously engaged in the building up the Church-Family of God in Africa? What concrete programmes should be put in place in order to make women more active participants and responsible agents of guidance in the life of the Church?
20. Why are blood-ties (human alliances) taken into account more than the Blood of Christ (the new and eternal Covenant)? How to develop the spirituality of the Eucharist lived in daily life? (A continental Eucharistic congress?)
21. How can “Reconciliation” be celebrated in the Eucharist and the Sacrament of Penance that it can lead to genuine mending of relationships and transform us into ambassadors of reconciliation?
22. How do we build on the positive experiences of justice and peace commissions or other similar initiative to search for pedagogy of reconciliation, which can respond to the traumatisation of often-forgotten communities and can assist those responsible for these traumas to positively repent of their actions? A pastoral plan of action has been proposed by the Episcopal Conference of Senegal-Guinea Bissau-Mauritania.
23. Why do Christians have so little influence in political life? Has the Gospel anything to say to these Christian leaders in their political activities?
24. How do we re-establish the positive power of the Word as a medium of formation in reconciliation, justice and peace, given that the Word has been disfigured and devalued by abuse, lies and hate or derogatory propaganda by some media agents?
25. How are our pastors “servant leaders” in our Churches and communities? How do they, as agents of evangelization, consider themselves as servants of reconciliation, justice and peace?